أ.د. مصطفى النشار

التفكير الفلسفي

المبادئ - المهارات وتطبيقاتها

الدار المصرية اللبنانية

التفكير الفلسفي

المبادئ - المهارات وتطبيقاتها

النشار، مصطفى .

التفكير الفلسفي: المبادئ - المهارات وتطبيقاتها/ مصطفى النشار

.- ط1.- القاهرة :الدار المصرية اللبنانية ، 2013.

336 ص ؛ 24 سم.

تدمك : 978 - 977 - 427 - 818 - 1

1- الفلسفة - نظريات.

أ - العنوان . 101

رقم الإيداع : 5796 / 2013

©

الدار المصرية اللبنانية

16 عبد الخالق ثروت القاهرة .

تليفون: 23910250 202 +

فاكس: 23909618 202 + ص.ب 2022

E-mail:info@almasriah.com

www.almasriah.com

الطبعة الأولى : ذو القعدة 1434هـ - سبتمبر 2013م

التفكير الفلسفي

المبادئ - المهارات وتطبيقاتها

د. مصطفى النشار

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

بكلية الآداب - جامعة القاهرة

الدار المصرية اللبنانية

إهـــداء

إلى ابنتي

الـتـــي وافـــق عيد مـيـلادهـا الثامن
عــشــر مــولــد هـــذا الــكـــتـــاب..
وهما معًا يمثلان الأمل في مستقبل
أفضل للأمة بالتفكير الفلسفي والعلمي

مقدمة

يخشى الناس عادة حينما تقترن كلمة التفكير بالفلسفة؛ وكأن ثمة تفكيرًا عقلانيًا أيًا ما كان مجال تطبيقه يمكن أن يكون بعيدًا عن الفلسفة والتفلسف.

والحقيقة هي غير ذلك تمامًا، فالتفكير رغم تعدد أنماطه وتطبيقاته يشتمل حتمًا على بعد فلسفي واضح؛ لأنه ما إن يعمل المرء عقله في تأمل أي موضوع أو في محاولة حل أي مشكلة فهو هنا يبدأ التفكير الفلسفي أي يبدأ في التفلسف. ويختلف نمط التفكير الفلسفي الذي يمارسه تبعًا للغاية التي يريد تحقيقها أو للهدف الذي يريد التوصل إليه، فإن كان الهدف حل مشكلة حياتية فهو هنا يمارس تفكيرًا فلسفيًا عمليًا، وإن كان الهدف التوصل إلى حل مشكلة علمية فهو يفكر تفكيرًا فلسفيًا علميًا، وإن كان الهدف التوصل إلى حقيقة أي موضوع مجرد، مثل الحرية والنفس والألوهية... إلى غير ذلك، فهو يفكر بطريقة فلسفية نظرية مجردة، وهذه هي أعلى درجات التفكير الفلسفي حينما ينتقل المفكر بعقله الواعي من محاولة تفسير أي شيء أو أي ظاهرة، أو حل أي مشكلة تنتمي إلى هذا الواقع المشاهد من حولنا، إلى التفكير في أي موضوع لا وجود له في هذا الواقع وله صفة التجريد والعمومية؛ إنه الانتقال من الفلسفة العملية أو العلمية إلى الفلسفة النظرية.

إذن فكل منا طالما استخدم عقله الواعي في التفكير أو في التأمل المجرد فهو يمارس التفكير الفلسفي، فهل منا إذن من لم يفكر بطريقة فلسفية يومًا؟! وهل منا من يستطيع أن يتجنب عن عمد هذا النمط من التفكير الفلسفي الواعي؟! وهل منا من يستطيع أن يستغني عن هذا النمط من التفكير حتى في حياته اليومية؟!

وما دمنا لا نستطيع إلا أن نفكر بعقولنا، وما دمنا لا نستطيع إلا أن نستخدم التفكير الفلسفي بدرجاته المتفاوتة في حياتنا العملية والعلمية، فعلينا إذن أن نتدرب على هذا النمط من التفكير الفلسفي، فبدلًا من أن نمارسه دون وعي ينبغي أن نمارسه عن عمد وبكامل الوعي. ولكي يتم ذلك، لابد من معرفة مهارات التفكير الفلسفي ومنابعه وآلياته، وهذه المعرفة بهذه المهارات والآليات لا يصح ولا ينبغي أن تتوقف عند حدود المعرفة النظرية، بل لابد من أن نمارسها ونتدرب عليها. ولا يوجد طريقة للتدريب عليها ولا لمعرفتها إلا عبر التجارب الفكرية للفلاسفة، فالفلاسفة بشر مثلنا يفكرون ولكل منهم عقله الواعي الذي استخدمه لحل مشكلة أو للوصول إلى حقيقة موضوع ما. ونحن حينما نقرأ نصوص هؤلاء الفلاسفة إنما نقرأ هذه التجارب الفلسفية، التي مارس فيها هؤلاء التفكير الفلسفي والتأمل العقلي في تحليل المشكلات التي واجهوها في عصرهم، وبعد التحليل توصلوا إلى حلول. ولم تكن هذه الحلول سهلة ميسورة، بل توصلوا إليها عادة عبر الدهشة والشك، وهما عمليتان فكريتان ضروريتان للبدء في التفكير في أي مشكلة، بل وفي إدراك وجودها من الأصل. وعبر الدهشة والشك يكون الحوار، والحوار قد يكون مع الواقع المعيش أو مع آراء السابقين وآراء المعاصرين حول نفس المشكلة، ومع الحوار يكون النقد عبر التحليل والتركيب، ومع هذا وذاك يبدأ الفيلسوف في وضع حل مناسب للمشكلة التي يتأملها.

وكل هذه عمليات فكرية تُجرى ويمارسها الفيلسوف دون أن يقول لك ذلك بالضرورة، أو دون أن يكشف للقارئ عنها، ومهمتنا في هذا الكتاب أن نكشف لك عن هذه العمليات الفكرية التي يمارسها الفيلسوف؛ لكي نتعلم منها أو عبر ما كتب هذه المهارة التي جعلت منه فيلسوفًا قادرًا على حل المشكلات بعد بلورتها وتحليلها.

إن مهارات التفكير الفلسفي كثيرة ومتنوعة وهي تمثل آليات التفلسف، ولا تنسَ أن كلًّا منا لديه بعضها ويستخدمها دون أن يعي ذلك بوضوح، وكل مهمتنا هي أن يمارسها

وهو يعي ذلك بوضوح حتى ينتقل من خلال التفكير الغفل الفطري إلى حال التفكير العقلي المتعمد، ولعل أهم هذه المهارات:

1- الدهشة والتساؤل.
2- الريبة والشك.
3- النقد.
4- الحوار والجدل.
5- التحليل والتركيب.
6- التجريد والتعميم.
7- التنبؤ وقراءة المستقبل.

والتحلي بهذه المهارات والتدرب عليها ينقلك بلا شك من التفكير بطريقة معتادة وتقليدية (التفكير الغفل أو الفطري) إلى التفكير بطريقة فلسفية، وإذا ما تدرب المرء على هذه المهارات وتعرف على كيفية استخدامها كما يفعل الفلاسفة، فهو سيكون قادرًا حتما على حل أي مشكلة تواجهه في أي مجال من المجالات، مستخدمًا حزمة جديدة من المهارات المنطقية مثل:

1- مهارة التحليل اللغوي.
2- مهارة التمييز بين العبارات اللغوية والقضايا المنطقية أو العلمية ذات المعنى.
3- مهارة الاستدلال بأنواعها:

(أ) الاستدلال الاستقرائي الذي هو نمط التفكير، وهو المنهج المستخدم في العلوم التجريبية.

(ب) الاستدلال الاستنباطي (الاستنتاجي) الذي هو نمط التفكير، وهو المنهج المستخدم في العلوم الرياضية.

وهذه الاستدلالات بأنواعها والتدرب عليها ومعرفة أصولها وقواعدها تساعدك بالضرورة على كشف نقائضها، أي معرفة أي استدلالات تتشابه معها دون أن تكون استدلالات حقيقية أو صحيحة، وهذا ما يعرف منطقيًا بالأغاليط.

إن مهارة التفكير الفلسفي والتفكير المنطقي حزمتان مترابطتان يسلم كلاهما للآخر، ويساعد كلاهما الآخر في أن يجعلا منا أصحاب قدرة على التفكير العلمي المنظم؛ حيث سنستخدم عقولنا في التفكير بطريقة توصلنا إلى نتائج محددة على الصعيدين النظري والعملي، فالتفكير العقلي المنظم يعني تفكيرا علميا هادفا، ويعني أننا ببساطة نفكر بطريقة تحقق لنا ولشعبنا ولأمتنا بالتالي التقدم والازدهار.

وعلى ذلك فإن من يخشى التفكير الفلسفي فكأنما يخشى أن يكون إنسانا عاقلا، ويخشى أن يحقق ماهيته على الأرض؛ فلم يخلقنا الله إلا لكي نفكر ونتأمل، إلا لكي نعمر هذا العالم بهذا النمط من التفكير العقلي المنظم الذي به تنتظم حياتنا، والذي به نتميز عن كل مخلوقاته الأخرى.

إن التفكير الفلسفي هو النمط الفكري الوحيد الذي يميزنا عن غيرنا من هذه المخلوقات، ويجعلنا قادرين على عمارة الأرض وتطوير حياتنا عليها بشتى الصور، إنه ببساطة هو ما يحقق ماهية الإنسان، فكيف لمن يدعي إنسانًا أن يخشى أن يكون نفسه؟!

إذن عزيزي القارئ فعليك أن تكون نفسك، ولكي تكون نفسك وتحقق ماهيتك التي خلقك الله بها على هذه الأرض فلا بد أن تُعمل عقلك وأن تفكر بطريقة تحقق تميزك، وليست هذه الطريقة إلا التي ندعوك إلى أن تفكر بها: إنها التفكير الفلسفي والمنطقي، وهذا الكتاب الذي بين يديك سيساعدك في التعرف على المهارات اللازمة لذلك وامتلاكها.

فأهلًا بك إنسانا حقا، إنسانا يفكر بطريقة منطقية فلسفية ولا يسلم بفكرة ولا يتعرض لتأمل أي مشكلة إلا من خلال ذلك التفكير الفلسفي والمنطقي، أهلًا بك قارئًا ومحاورًا وناقدًا، أهلًا بك مندهشًا ومحللًا، أهلًا بك شاكًّا ومؤيدا، أهلا بك ممارسا لكل هذه الصور من التفكير الفلسفي والنقدي والمنطقي، ولتعلم أن ممارستك لها إنما هي سبيلك وسبيلنا إلى التقدم والإبداع في كل مجالات الحياة العلمية والعملية.

والله المستعان

وهو من وراء القصد

د. مصطفى النشار

2011 /12 /14

الفصل الأول

معنى التفكير ومهاراته

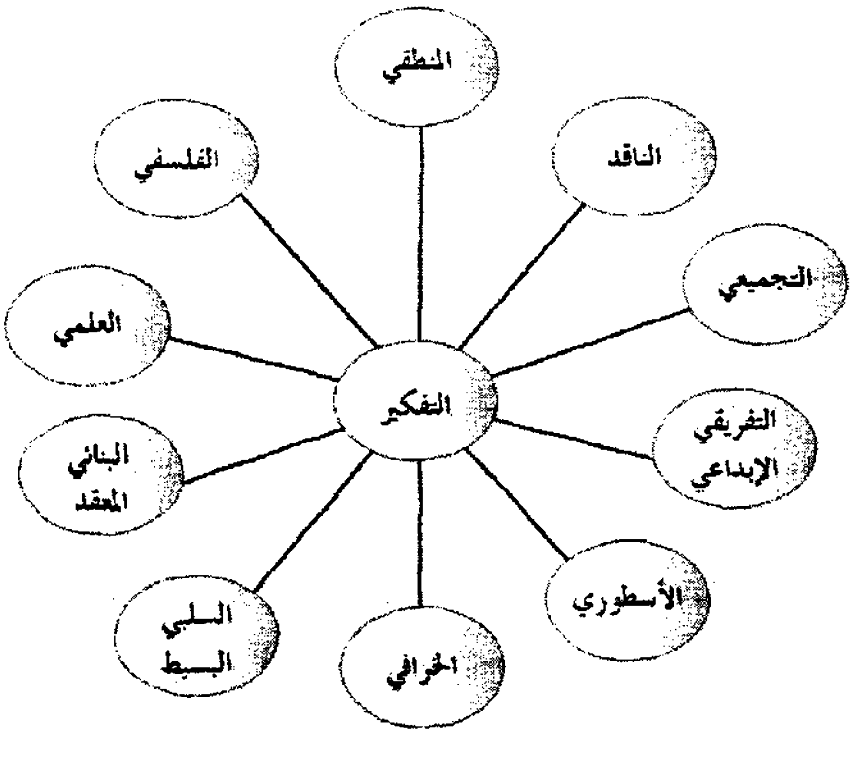
أولاً: معنى التفكير وأنواعه:

إن التفكير هو العملية التي تتم عبر سلسلة من النشاطات التي يقوم بها العقل حينما يتعرض لمثير حسي أو فكري، وهو عملية مجردة يشوبها الكثير من الغموض؛ حيث تنطوي على نشاطات غير مرئية وغير ملموسة، فما نلاحظه أو نلمسه منها هو في الواقع نواتج لفعل التفكير ذاته، سواء جاءت بصورة منطوقة في الكلام أو بصورة مكتوبة أو بصورة حركية.

وقد شغل الفلاسفة والعلماء بتحليل عملية التفكير منذ أفلاطون وأرسطو في العصر اليوناني وحتى الآن، فقد قال أفلاطون إننا لا ندرك أي حقيقة بصدد أي شيء إلا من خلال التفكير، ونقصد به التفكير العقلي المجرد، وقال أرسطو بأن التفكير العقلي المجرد عملية تتم خارج الجسم ومفارقة له؛ فالتفكير لديه ليس عملية مادية، بل تنأى عن قوانين المادة؛ فبينما تتأثر حواسنا الخمس بكثرة الإحساسات لدرجة تضعف معها من كثرة الاستخدام؛ إذ يبدأ الإنسان حياته وقدرته على الإبصار كاملة ثم يضعف شيئًا فشيئا وهكذا في بقية الحواس، أقول: بينما يحدث ذلك في عملية الإدراك الحسي، نجد أن عملية التفكير لا تتأثر بأي شيء مادي، إذ ينشط العقل وتتقدم قدراته التفكيرية والإبداعية بكثرة التفكير وممارسة الإبداع الفكري.

وعلى كل حال فعملية التفكير تبدأ من تلقي ما تخطه الحواس الخمس على صفحة العقل من انطباعات ومدركات حسية، وتنتهي بتحليلات وتأملات عقلية مجردة، فهي عملية حركية وتمر بمراحل عديدة وصور مختلفة للتفكير، منها ما يسمى بالتفكير التفريقي Divergent Thinking، ومنها ما يسمى بالتفكير التجميعي Convergent Thinking، والأخير يعني إمكانية التوصل إلى إصدار معلومات جديدة من المعلومات المتاحة التي سبق معرفتها أو الوصول إليها، بينما الأول يقارن بين النتائج والأفكار والمعلومات المتاحة، ولا يصل فيه الفرد عادة إلى إجابات واحدة صحيحة لأنه ينطلق أصلا في تفكيره من إجابات متعددة، وهذا النوع هو أقرب ما يكون إلى ما يسمى بالتفكير الإبداعي.

ومنها ما يسمى بالتفكير الناقد الذي يعتمد على التحليل والفرز، والاختيار بين الأفكار نتيجة لاختبارها اختبارا نقديا بهدف التمييز بين السليم منها والخاطئ.



شكل (1) أنواع كثيرة للتفكير يمكن للإنسان استخدامها

ولكي يفكر الإنسان بأي شكل من أشكال التفكير لا بد أن يستخدم بعض العمليات أو المهارات.

ثانيًا: مهارات التفكير وعملياته:

لعل أول هذه المهارات التي تساعدنا على التفكير في أي شيء أو في حل أي مشكلة هي مهارة الملاحظة، وهي المهارة التي نتمكن من خلالها من جمع المعلومات والبيانات من خلال استخدام حواسنا مفردة أو متآلفة، وعملية جمع البيانات والمعلومات لا بد أن تكون مصحوبة بهدف محدد نسعى لتحقيقه أو الوصول إليه.

وتأتي بعد مهارة المشاهدة والملاحظة مهارة التصنيف، إذ بعد جمع البيانات والمعلومات يبدأ العقل في تصنيفها وتنظيمها، وهي مهارة أساسية لبناء الإطار المعرفي لأي إنسان، فهو عندما يصنف الأشياء والمعارف يضعها في مجموعات وفق نظام معين.

وبعد المشاهدة والتصنيف تأتي مهارة المقارنة؛ إذ يبدأ الإنسان في المقارنة بين الأفكار، أو بين الأشياء أو بين الظواهر أو بين الأحداث، وفقًا لأوجه الشبه أو الاختلاف؛ ليخلص إلى أوجه الاتفاق أو الاختلاف فيما بينها.

وبعد هذه المهارات الثلاث تأتي مهارة التفسير وهي عملية عقلية غرضها تفسير الموضوع أو الحدث أو الشيء موضع الملاحظة والتفكير، والتفسير عبارة عن استخلاص المعنى أو القانون المنظم لهذا الشيء أو هذه الظاهرة، أو تلك الخبرة الحياتية التي نحاول فهمها وتفسيرها من خلال التفكير فيها. وثمة مهارة أخرى تسمى التلخيص، حيث يمكن للمرء أن يلملم أفكاره وملاحظاته ليتوصل في النهاية إلى الأفكار العامة أو الأفكار الرئيسية ليعبر عنها بوضوح وإيجاز، وهي عملية ليست بسيطة لأنها عملية تنطوي على التجريد أو كشف الارتباطات وبيان الاختلافات، إنها عملية نعيد فيها

بشكل مبسط صياغة الفكرة أو الأفكار الرئيسية التي توصلنا إليها بصدد موضوع التفكير. وثمة مهارة أخيرة ترتبط أيضًا بالتفكير وهي القدرة على تطبيق الأفكار وتحويلها من أفكار مجردة توصلنا إليها عن طريق الملاحظة والتصنيف والتفسير، إلى صياغة حلول للمشكلة موضوع التفكير. إن التطبيق يعني هنا استخراج القوانين والمفاهيم والمبادئ والنظريات التي سبق أن توصلنا إليها للتعامل مع أي موقف جديد نتعرض له، أو لدراسة أي مشكلة جديدة من داخلها.

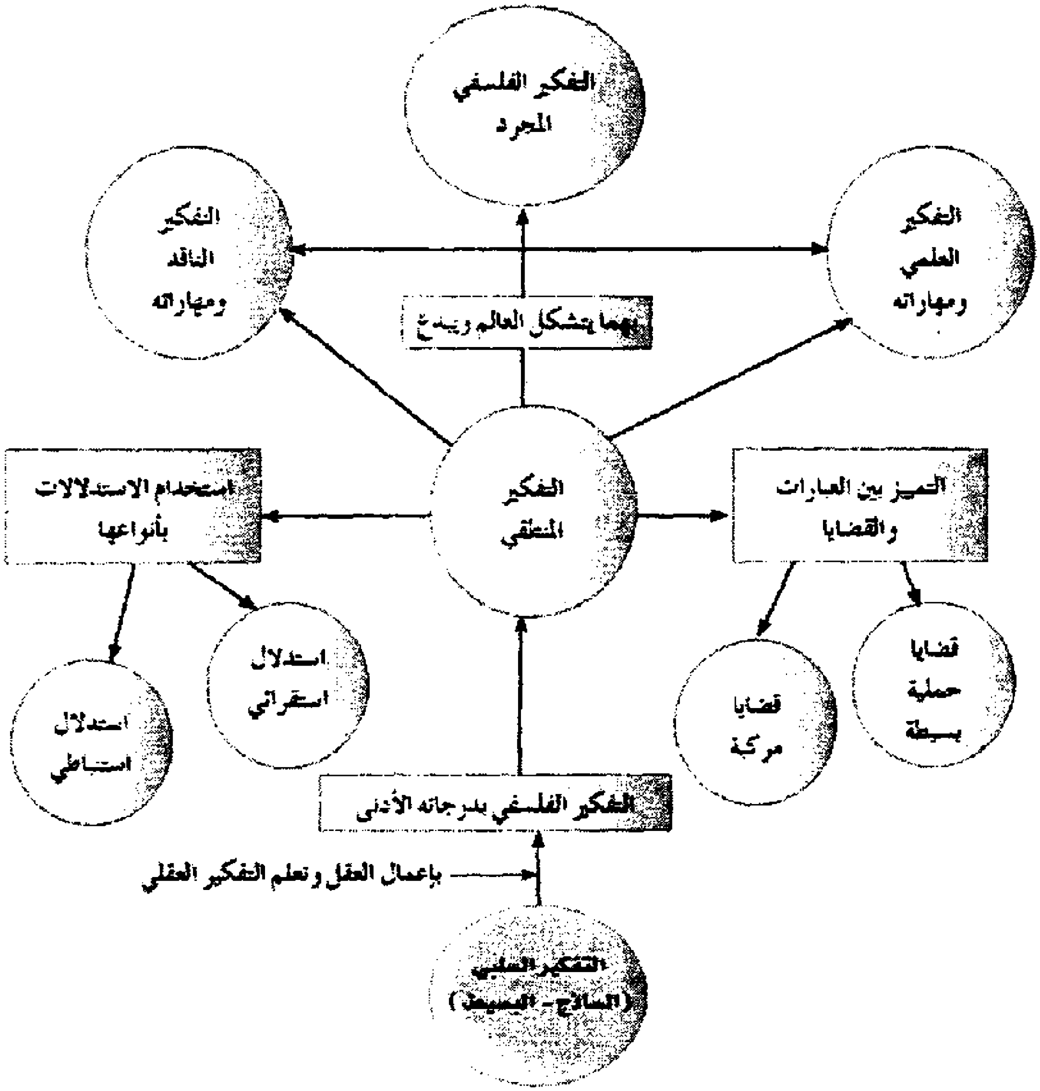
إن كل هذه الصور من التفكير ومهاراته إنما هي متضمنة تلقائيًا في أنواع التفكير العقلاني المفيد التي تدعو إليها في هذا الكتاب ألا وهي:

1- التفكير الفلسفي.

2- التفكير المنطقي أو العلمي.

3- التفكير الناقد.

والحقيقة أن التمييز بين هذه الأنواع ليس باتًا أو نهائيًا لأن ثمة تقاطعات كثيرة وتداخلات كثيرة بينها؛ فمن يفكر بطريقة فلسفية إنما يفكر بطريقة عقلية منطقية علمية ونقدية في آن معًا وإن مال نحو التجريد في تفكيره، ومن يفكر بطريقة علمية إنما يمتلك من مهارات التفكير الفلسفي ما يمكنه من التفكير بطريقة علمية موضوعية بعيدة نوعًا ما عن التجريد، وهذه الطريقة العلمية الموضوعية الملتزمة بحدود الواقع هي ما يميز النمط العلمي من التفكير، كما أن هذه الطريقة العلمية الموضوعية في التفكير يتدرب عليها العالم، أو يمارسها وفقا لما يسمى بالتفكير الناقد الذي لا يسلّم بسهولة بكل ما يقال، وإنما يخضعه للنقد والتشكيك والتعديل بصورة نشطة، في مقابل التفكير السلبي الذي يتلقى ما يطرح عليه من أفكار دون أي محاولة لمناقشتها وفهمها بصورة نقدية.



شكل (2) شجرة التفكير العقلي

ولعل هذا الشكل السابق يوضح لنا كيف يبدأ التفكير العقلي وكيف ينمو عند الإنسان في صورة شجرة ذات جذور وثمار؛ فأما الجذر فيبدأ رخوًا طريًّا لا فاعلية له، حيث إن الإنسان منا يولد ولديه قوة العقل؛ أي لديه بالتعبير الأرسطي الاستعداد للتفكير العقلي دون أن يكون قادرًا عليه فعلًا، ولما تبدأ قواه العقلية في النمو تبدأ في تلقي الإدراكات الحسية المباشرة عبر الحواس الخمس، ثم تنمو أكثر فيبدأ المرء في فلسفة الأفكار البسيطة

الموروثة التي تأتي عبر الآباء والأمهات والأهل والأصدقاء والمحيط الاجتماعي من حوله، وهذا هو ما دعوناه بالنمط السلبي من التفكير، فهو ليس تفكيرًا بقدر ما هو تلقٍّ ساذج لأفكار الآخرين ومعتقداتهم والتعبير عنها دون إعمال للعقل فيها.

وفي الوقت الذي يقرر المرء فيه أن يعمل عقله في كل ما يتلقاه من أفكار عبر الآخرين، سواء بالاستماع إليهم أو التعلم منهم أو بالقراءة لهم، يبدأ هنا اشتداد عود التفكير العقلي، ويتجذر حقيقة لدى الإنسان حينما يبدأ في عدم التسليم بأي فكرة تلقى عليه، ويحاول بشكل أو بآخر إخضاعها للنقد والتعديل حتى يمكنه تكوين المبادئ الأولى البسيطة التي توجه سلوكه والمعبرة عن رؤيته للحياة، وهذا هو التفكير الفلسفي في أبسط درجاته؛ أن يكون لدى الإنسان منا أي قدر من التفكير العقلي الذي تتشكل من خلاله المبادئ أو المعتقدات التي يوجه بها سلوكه، فلا يكون سلوكه مجرد ردود أفعال، بل يكون موجهًا بتلك المبادئ والأفكار التي يؤمن بها إيمانًا نظريًّا قد يمتلك الدليل أو الأدلة البرهانية على صحتها.

وحينما يعمد المرء إلى تطوير هذه الدرجة الدنيا من التفكير الفلسفي فهو لا شك سيبدأ في منطقة فكره، أي يبدأ في البحث عن المبادئ الأساسية للتفكير الصحيح ومعرفتها، وبهذا ينتقل إلى تعلم مبادئ الاستدلال المنطقي وقواعد التفكير الصحيح ويميزها عن الاستدلالات الخاطئة، ومن ثم يمتلك القدرة على التمييز بداية بين العبارات التي يستخدمها استخدامًا عشوائيًّا، وبين العبارات التي يمكن أن تكون البداية للتفكير المنطقي والعلمي على حد سواء، إنها تلك العبارات التي تحمل معنى يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالخطأ، وكم من عبارات نستخدمها في حياتنا اليومية دون أن تحمل معنى مطلقًا، أو قد تحمل معنى لا يمكن الحكم عليه بالصدق أو بالخطأ مثل عبارات التمني والرجاء، والعبارات الأدبية والفنية التي تعبر عن شعورنا أو إحساسنا بالجمال في هذه أو في تلك.

وإذا ما نجح المرء في امتلاك ناصية التفكير المنطقي بمعرفة أنواع القضايا المنطقية وأنواع الاستدلالات، مميزا بين الاستدلالات الاستنباطية الصورية والاستدلالات الاستقرائية التجريبية، فهو بهذا قد امتلك الأداة الحقيقية للتفكير العلمي والتفكير الناقد في آن معًا، إذ بالتفكير العلمي والتفكير الناقد تتكون العقلية العلمية الواعية القادرة على الإبداع لأنها أصبحت تمتلك أدواته، وبقي عليها أن تتدرب على استخدام هذه الأدوات التي هي بمثابة المهارات الضرورية اللازمة للإبداع في كل مجالات العلم والمعرفة العلمية من جهة، وفي كل مجالات الحياة الإبداعية والعملية من جهة أخرى.

إن التفكير العلمي والتفكير الناقد - وهما متقاطعان ويتلاقيان في نقاط كثيرة - بلا شك قد يكونان مدخلًا للإبداع في العلوم، وقد يكونان مدخلًا للإبداع الفلسفي، ومنهما ينتقل المرء إلى ذروة هذه الشجرة للتفكير العقلي، إن ذروتها هي التفكير الفلسفي المجرد الذي يطمح به الفيلسوف ليس إلى حل المشكلات التي تواجهه في الحياة اليومية، أو تفسير الظواهر المختلفة والتي تنتمي إلى أي علم من العلوم المعروفة، وإنما يطمح إلى إدراك جوهر الوجود ككل وجوهر الحياة ككل، محاولًا الإجابة عن التساؤلات الجوهرية للوجود والحياة والمصير، والطبيعة الحقيقية لما يعيشه الإنسان من ظواهر غير تابعة للقياس العلمي عبر التساؤل عن معنى الحرية وطبيعة النفس، وعن الدولة المثالية ما هي؟! وعن مفهوم العدالة الأخلاقية والسياسية ما هو؟!

إن ثمة فرقًا كبيرًا بين التساؤل العلمي الذي يحاول تفسير ظاهرة جزئية معينة وبين التساؤل الفلسفي الذي يتجاوز التساؤل عن هذه الظواهر الجزئية إلى ما وراءها، محاولًا الوصول إلى العلة الأولى للوجود وإدراك الأسباب المسببة لهذه الظواهر الجزئية عينها. إن التساؤل الفلسفي والتأمل الفلسفي ذو طبيعة مجردة تنأى عن المحسوس والمادي مركزة فيما وراءه، وتتجاوز الجزئيات إلى الكل الذي يجمعها، وتتجاوز هذا الكل الذي يجمعها إلى التساؤل عن علته الأولى وعن مبدع الجزئيات والكليات معًا. إنه التساؤل

الذي يرتفع من المحسوس إلى المعقول بلغة أفلاطون، ويتجاوز الموجود المادي إلى صورته المجردة ثم إلى صورة الصور؛ أي الإله بلغة أرسطو، ومن ثم عرفت الفلسفة في الزمن القديم - بل وفي العصور الوسطى مسيحية وإسلامية أيضا - بالعلم الإلهي، وكان التوفيق بينها وبين الدين مسألة حيوية في ذلك الزمان، إلى أن نجح الفلاسفة والعلماء ومن ثم نجح البشر عمومًا في الفصل بين الدين والفلسفة والعلم، وصار كل له مصدره الواضح، ومنهجه الواضح، وموضوعاته المختلفة، وإن ظلت الروابط بينهم جميعا موجودة، إذ لا غنى للإنسان عن أن يكون مؤمنًا بدين معين يؤمن له الحياة المثلى والمصير الحسن، ولا غنى له عن أن يفهم الظواهر الطبيعية من حوله بالعلم، كما أنه لا غنى له عن أن يتأمل كل ما حوله ويفكر فيما وراء كل هذه الظواهر والوجود بعقله الواعي، فيصير فيلسوفًا أو في طريق التفلسف أيًا كانت الدرجة التي سينالها ويصل إليها عبر تفكيره الواعي ذاك.

الفصل الثاني

طبيعة التفكير الفلسفي ومهاراته

أولاً: طبيعة التفكير الفلسفي:

التفكير الفلسفي هو ذلك النمط العقلي المجرد من بين أنواع التفكير الأخرى، وهو ضد التفكير الخرافي أو الأسطوري، كما أن من خصائصه:

1- أنه أيضا ضد التفكير السلبي الذي يكتفي فيه صاحبه بالتلقي دون النقد والإبداع.

2- أنه التفكير الذي يستند على إفراغ الذهن من كل ما يعلق به نتيجة ما تأثر به عن بيئته أو مجتمعه أو معلمه أو ما قرأه من كتب، وذلك بغرض الوصول إلى الحقيقة عبر التأملات الخاصة التي لا تستهدف أي منفعة عملية.

3- أنه التفكير الذي يتميز بالاستقلالية ويتمتع صاحبه بالحرية المطلقة في التأمل والتعبير عما يجول بعقله من أفكار حول أي موضوع وقع عليه تأمله واستهدف كشف حقيقته.

4- أنه التفكير الذي لا يكف صاحبه عن الدهشة وإثارة التساؤلات حول كل ما يراه أو يسمعه، حول كل ما يقرؤه أو يدور حوله.

5- أنه التفكير الذي لا يسلم فيه صاحبه إلا بما يقتنع هو به من خلال حجج عقلية واضحة وبراهين دامغة غير قابلة للشك أو للتشكيك.

6- أنه التفكير الذي يبدأ صاحبه شاكًّا وقد ينتهي كذلك، أو قد يصل من خلال الشك إلى اليقين، أي يقين بصدد أي موضوع للتأمل والتفكير. إنه التفكير الذي لا يخضع فيه صاحبه إلى أي سلطة سوى سلطة الحجة والبرهان العقلي.

7- أنه التفكير الذي لا يصح أن يقوم به غيري لصالحي، بل لا بد أن أقوم أنا به لأقتنع بأي فكرة أو لأكتشف بنفسي أي معتقد. إنه إذن تفكير فردي وليس جمعيًّا، لا خضوع فيه لرأي جماعة أو لرأي سلطة أيًّا ما كانت إلا سلطة العقل.

8- أنه التفكير الذي لا يقف عند حدود هذا الواقع المادي بظواهره الطبيعية والإنسانية المختلفة، بل يتجاوز حدود هذا الواقع إلى ما وراءه متسائلًا عن حقيقة الوجود ذاته، ومتسائلًا عن المصير والجدوى من الحياة، وعن طبيعة السعادة وجوهر الجمال ولمن يكون الجلال والإجلال.

9- أنه التفكير الذي لا تحده حدود ولا يؤطِّره إطار، إنما هو تفكير عقلي حر طليق يحلق في جنبات الوجود لكشف المعنى ومعرفة المغزى.

10- أنه التفكير الذي لا يكف عن التساؤلات ولا يتوقف عند إجابة واحدة من الإجابات أيا كانت صحة حجج صاحبها.

11- أنه التفكير الذي أساسه الحوار مع الذات مرة ومع الآخر مرات، أنه التفكير الذي يسلم صاحبه بداية بأن الحقيقة حمالة أوجه وأن الوجه الذي يعجبني منها ليس هو دائما الوجه الأفضل للحقيقة، وأن لكل وجه آخر من وجوهها مجاله ووجاهته.

12- أنه التفكير الذي يؤمن صاحبه بأنه: لم ولن نصل بعد إلى الحقيقة الثابتة لأننا ببساطة لا يمكننا أن نملكها وإن كنا نحاول ذلك دائمًا.

13- أن التفلسف فعل يعطي صاحبه الحق في أن يكون له رأيه المدعم بالأدلة والبراهين المقنعة، وفي ذات الوقت يدرك أن الآراء الأخرى حول نفس الموضوع لها أيضًا وجاهتها، ولأصحابها أيضا حقهم في التعبير عنها والدفاع عن صحتها.

14- أن فعل التفلسف والمفكر الفيلسوف لا يمكنه أن يصادر على حق الآخرين في حرية إبداء الرأي، كما أنه يلزم نفسه باحترام هذه الآراء رغم مآخذه عليها، بل وربما رفضه إياها.

15- بقي أن نقول إن فعل التفلسف يمثل بحق ماهية الإنسان، ولا يمكن للإنسان أن يكون كذلك إلا إذا مارسه ولو مرة واحدة في حياته إزاء أي مشكلة من مشكلات الوجود أو من مشكلات حياته الجوهرية.

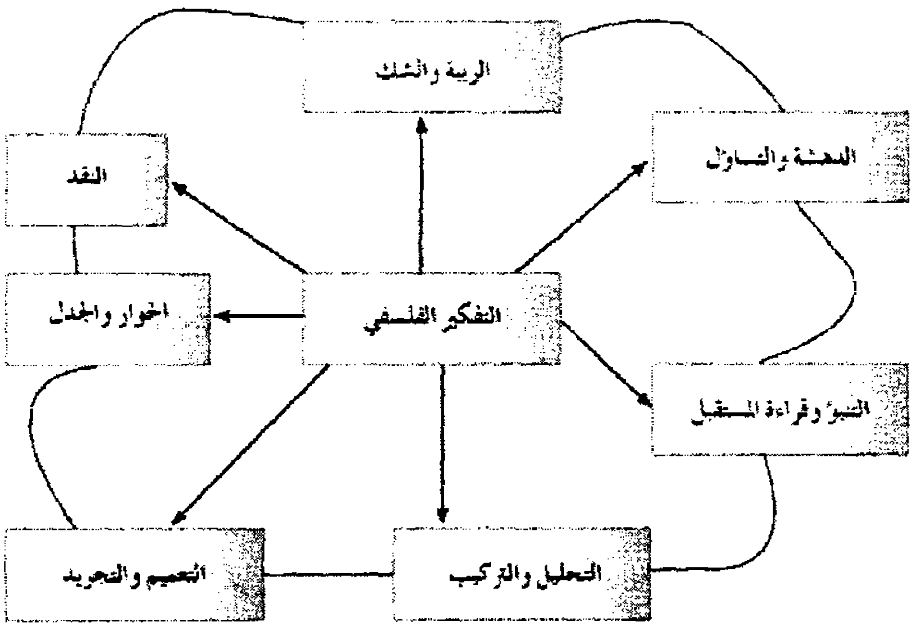
16- أن فعل التفلسف أي ممارسة التفكير العقلي المجرد المنزه عن الأغراض العملية وتحقيق الأهداف الآنية هو فعل إنساني أصيل، خلقنا الله مؤهلين له وجعلنا مستخلفين في الأرض لنمارسه في تأمل جنبات الوجود واكتشاف حقيقته وحقيقة الحياة، بل وأعطانا الوسائل والآليات التي تجعلنا بالعقل والتأمل العقلي وحده نتعرف على ذاته العلية، وندرك أنه خالق الوجود وواهبنا الحياة وإليه سيكون مصيرنا. ومن هنا لا تعجب حينما تقرأ للإمام الغزالي مثلًا قوله: «إن العقل أس الشرع»، وإن: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال».

17- أن فعل التفلسف هو الفعل العقلي الذي يخلص الإنسان من العمى والجهل ويقوده حتما إلى طريق الصلاح واليقين. أنه الفعل الذي يمارس فيه الإنسان حريته العقلية ويجرب من خلاله إنسانيته الحقة. أنه الفعل الذي ميزه الله به وجعله مختلفا عن غيره من الكائنات الجامدة والحية، أنه لولا فعل التفلسف وممارسة التفكير الفلسفي لبقي الإنسان في مرتبة الحيوانية وعاش وفقا لغرائزه الفطرية. إن فعل التفلسف هو إذن ما يجعل من الإنسان إنسانًا، وهو ما يجعلنا نعيش حياة تليق بنا فنحن لم نخلق لنأكل ولنشرب أو لننجب، بل خلقنا لنفكر وتأمل الوجود من

حولنا ونحاول تفسير ظواهره وكائناته والتعايش معها. إن التفلسف فعلنا الأصيل وجوهر وجودنا، فكيف لا نمارسه ونتدرب على هذه الممارسة؟!

ثانيًا: مهارات التفكير الفلسفي وآلياته:

لعل سائلا يسألني الآن: يا أخي لقد اقتنعنا بأهمية التفكير الفلسفي وجدوى وضرورة فعل التفلسف، فكيف يمكننا ممارسته وما آليات هذه الممارسة ومهاراتها؟! وللسائل أقول: إن الصفحات القادمة ستعطيك الإجابة؛ إذ إن مهارات التفكير عديدة قد تبدأ بالدهشة أو بالتساؤل، وقد تبدأ بالريبة والشك، أو قد تبدأ بالرفض والنقد، لكنها لا بد أن تكتمل عبر الحوار والجدل أو عبر التحليل والتركيب أو بالتعميم والتجريد، وفي كل الأحوال لا بد لمن يفكر بطريقة فلسفية أن يتساءل عن المستقبل، فلعله يمتلك مهارة التنبؤ وقراءة المستقبل. وفي كل الأحوال لا يكتمل التفكير الفلسفي لديك إلا إذا استخدمت كل هذه المهارات مجتمعة؛ فبها كان تميز الفلاسفة، وبها تطور الفكر الفلسفي عبر التاريخ الطويل للفلسفة، وعلى استخدامها يتوقف تطويرك لفكرك العقلي في الاتجاه الصحيح.



شكل (3) مهارات التفكير الفلسفي

إن مهارات التفكير الفلسفي وآليات ممارسته عديدة، وهي في متناول الجميع طالما توافرت لديهم النية بداية أن يخرجوا من ربقة وعبودية حياتهم الجسدية المادية، ويتنازلوا بعض الشيء ليوفروا بعض الوقت لإعمال العقل وإتاحة الفرصة له ليفكر فيما حوله من ظواهر الحياة والوجود بدون غرض إلا إدراك الحقيقة والسعي إلى اكتشافها.

ثالثاً: تطبيقات وتدريبات:

اقرأ النصوص الفلسفية التالية وهي من مختلف عصور الفلسفة:

1- نص لأرسطو من العصر اليوناني.

2- نص للكندي من العصر الإسلامي.

3- نص لأحد الفلاسفة الماركسيين.

4- نص لهسرل.

5- نص لكارل بوبر.

وبعد أن تقرأها قراءة جيدة وفاحصة حاول أن تستخرج منها ما يلي:

1- تعريف كل منها للفلسفة.

2- دفاع صاحب كل منها عن هذا التعريف من وجهة نظره.

3- نقده للتصورات السابقة أو المعاصرة له عن الفلسفة.

4- بيان كل منها لأهمية الفلسفة ودراستها من وجهة نظره.

وبعد أن تستخرج كل ذلك من هذه النصوص حاول أن تقوم بما يلي:

1- المقارنة بين هذه التعريفات.

2- كتابة تقرير عن أي هذه التعريفات تفضل ولماذا؟

3- ويفضل أن يشتمل هذا التقرير على قراءات أخرى قمت أنت بها حول معنى الفلسفة وأهميتها عند فلاسفة آخرين من مختلف العصور، مثل أفلاطون أو أبيقور أو سينكا من العصر اليوناني، أو الفارابي وابن سينا وابن رشد من العصر الإسلامي، أو ديكارت وبيكون وجون لوك وديفيد هيوم وكانط وهيجل من العصر الحديث، أو وليم جيمس وجون ديوي وبرتراند رسل وفتجنشتين ورايل وأوستن أو غيرهم من الفلاسفة المعاصرين.

4- كما يفضل أن تحاول في نهاية تقريرك التعبير عن مفهومك أنت للفلسفة، وتصورك عن دورها وأهميتها للحياة الإنسانية.

5- قم بعرض تقريرك هذا على أستاذ المقرر الدراسي إذا كنت دارسًا، أو على أحد أساتذة الفلسفة إن استطعت، أو على أحد أصدقائك المهتمين، أو على هؤلاء جميعًا إن استطعت وناقشتهم فيما كتبت واستمع إلى رأيهم فيه.

(1) تعريف أرسطو للفلسفة وأهميتها(*)

يقول أرسطو (384 - 322 ق.م):

البحث عن الحقيقة أمر صعب من ناحية، سهل من ناحية أخرى، والدليل على ذلك إنما يكمن في الواقعة التي تقول إن أحدًا من الناس لم يقدر على بلوغ الحقيقة على نحو مقنع، في الوقت الذي لم يفشل فيه أحد من الناس فشلًا ذريعًا[1]. لكن واحدا من الناس يقول عن طبيعة الأشياء شيئًا حقًّا. وفي الوقت الذي ساهموا فيه، فرادى، بشيء يسير في بلوغ الحق، أو لم يسهموا بشيء قط، فإنهم، مجتمعين، قد بلغوا قدرًا ملحوظا من الحقيقة، وما دامت الحقيقة هي أشبه بباب النار الذي لا يمكن لأحد أن يفشل في أن يقرعه (قبل الدخول) كان البحث عن الحقيقة من هذه الزاوية أمرا سهلا. من ناحية أخرى فإن محاولة الوصول إلى الحقيقة بأسرها، وعدم الاكتفاء بجانب جزئي منها دليل على مدى صعوبتها.

ولما كانت الصعوبات على نوعين، فربما كان سبب الصعوبة الموجودة أمامنا لا يكمن في الوقائع بل فينا نحن، فكما أن عيون الخفاش (يصيبها غشاوة) في ضوء

(*) أرسطو: الميتافيزيقا (ك2 - مقالة الألف الصغرى)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ضمن كتابه: مدخل إلى الميتافيزيقا، دار نهضة مصر، القاهرة، 2007.

(1) يريد أرسطو أن يقول هنا إننا قادرون على بلوغ الحقيقة فليست معرفتها ممتنعة علينا، والدليل أمران: الأول: أننا نعتقد اعتقادا جازما في بعض الأحيان أننا قد وصلنا إلى الحقيقة في كثير من الأشياء، والثاني: شوقنا إلى معرفة الحقيقة، إذ لو كان إدراك الحقيقة ممتنعا علينا لكان هذا الشوق باطلا. غير أن البحث عن الحقيقة أمر سهل من ناحية أنك لن تجد إجماعًا من الناس على الفشل في الوصول إليها، (بل هناك من وصل إلى حقائق عن طبيعة بعض الأشياء)، وهو أمر صعب من ناحية أخرى؛ لأن أحدا من الناس لم يقدر على بلوغ الحقيقة على نحو مقنع (المترجم).

النهار[1]، فكذلك حال العقل في النفس عندنا أمام الأشياء التي تبلغ بطبيعتها مبلغا كبيرا من الوضوح[2].

إن من الإنصاف أن نتقدم بالشكر والامتنان، لا فقط لأولئك الذين يمكن أن نشاركهم آراءهم، بل أيضا إلى أولئك الذين عبروا عن وجهات نظر سطحية، لأن هؤلاء أيضا قد أسهموا بشيء ما في تطوير قوى الفكر. فمن الصواب أن نقول إنه ما لم يكن هناك شخص مثل «طيموثيوس Timotheus»[3] لفقدنا الكثير من شعرنا الغنائي، لكن ما لم يكن هناك شخص مثل فرينس Phrynis [4] لما كان هناك طيموثيوس. وقل الشيء نفسه عن أولئك الذين عبروا عن وجهات نظر بصدد الحقيقة، فقد ورثنا آراء معينة عن مفكرين ممتازين، بينما كان الآخرون مسئولين عن ظهور هؤلاء المفكرين الممتازين[5].

ومن الصواب أيضا أن نطلق على الفلسفة اسم معرفة الحقيقة؛ لأن الغاية من المعرفة النظرية هي الحقيقة، في حين أن الغاية من المعرفة العملية هي الفعل (لأن أصحاب الفعل حتى إذا ما كانوا ينظرون في كيفية وجود الأشياء، فإنهم لا يدرسون ما هو أزلي، وإنما ما يكون له علاقة بغيره في مدة زمنية معينة)، ونحن لا نعرف الحقيقة دون أن نعرف علتها، ولكل شيء خاصية على درجة عالية أكثر من غيره من الأشياء الأخرى إذا

---

(1) من المعروف علميا أن الخفاش من الحيوانات الليلية التي تستطيع الإبصار جيدًا في الليل، لكنها تصيبها الغشاوة مع ضوء الشمس القوي (المترجم).

(2) المقصود أننا نجد صعوبة في إدراك الحق الصراح أو الحقيقة البالغة الوضوح (المترجم).

(3) طيموثيوس Timotheus: شاعر غنائي يوناني (450 - 360 ق.م) كان صديقًا للشاعر اليوناني بوريبدس، لم يبق من قصائده الغنائية الكثيرة سوى عدد قليل (المترجم).

(4) فرينس phrynis (ازدهر حوالي 420 ق.م): شاعر أثيني وكاتب مسرحي، كتب العديد من المسرحيات الكوميدية، اتهمه أرستوفان في مسرحية الضفادع بأنه يستخدم أساليب مبتذلة (المترجم).

(5) يتحدث أرسطو هنا عن تأثر الخلف بالسلف، وأننا نرث عن أسلافنا الكثير من الأفكار والآراء ووجهات النظر، وهم جديرون بالشكر والثناء سواء اتفقنا أو اختلفنا معهم (المترجم).

كان بفضلها توجد الخاصية المماثلة في الأشياء الأخرى (مثل: النار أشد الأشياء حرارة، لأنها علة الحرارة في جميع الأشياء الأخرى)، حتى أن ذلك الذي يكون علة للحقائق المشتقة بحيث يجعلها صحيحة هو أكثر منها صحة وحقيقة. ومن ثم فمبادئ الأشياء الأزلية لا بد أن تكون باستمرار أكثر حقيقة من غيرها لأنها ليست مجرد أشياء تكون أحيانا حقيقية فحسب، وليس هناك أية علة لوجودها «وإنما هي نفسها علة وجود الأشياء الأخرى، حتى أن كل شيء من زاوية الوجود هو كذلك من زاوية الحقيقة».

(2) معنى الفلسفة وضرورة تعلمها

من كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى[1].

1- في الفلسفة وتعريفها وضرورة تعلمها:

يقول الكندي (ق 9 الميلادي - ولد 803م):

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق، لا الفعل سرمدًا لأنّا نمسك وينصرف الفعل إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود إذن لإنيات موجودة، وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى؛ أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علمًا تامًّا إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة، وإما فاعلة: أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعني ما من أجله كان الشيء.

2- المطالب العلمية:

والمطالب العلمية أربعة كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية: إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لم. فأما هل فإنها باحثة عن الإنية فقط. وإن كل إنية لها جنس،

---

(1) راجع النص الكامل للرسالة، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مع مقدمة مستفيضة وتعليقات، القاهرة 1984.

وقد نشر هذه الرسالة أيضًا الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده في «رسائل الكندي الفلسفية»، الجزء الأول.

فإن ما تبحث عن جنسها، وأي تبحث عن فصلها، وما وأي جميعا تبحثان عن نوعها، ولم عن علتها التمامية إذ هي باحثة عن العلة المطلقة. وبين أنا متى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها، وصورتها، وعلتها التمامية، فقد أحطنا بعلم حدها، وكل محدود فحقيقته في حده. فبحث ما سمي علم العلة الأولى الفلسفة لأولى، إذ جميع باقي الفلسفة منطو في علمها، وإذن هي أول بالشرف، وأول بالجنس، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأتقن علميًا، وأول بالزمان إذ هي علة الزمان.

3- دفاع عن قدماء الفلاسفة:

ومن أوجب الحق ألا نذم (أحد) من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية؟ فإنهم وإن قصروا عن بعض الحق، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم، التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصدوا من نيل حقيقته، وسيما إذ هو بين عندنا، وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحق، بما يستأهل الحق، أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئًا، أو نال منه شيئا يسيرا بالإضافة إلى ما يستأهل الحق. فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل، فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين الحق فضلا عمن أتى بكثير من الحق إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الخفية الحقيقية، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق. فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مُددنا كلها هذه الأوائل الحقّية، التي بها خرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الحقية، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب، وإيثار التعب في ذلك. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد وإن اتسعت مدته واشتد بحثه، ولطف نظره، وآثر الدأب، ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث وإلطاف النظر وإيثار الدأب في أضعاف

ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة، فأما أرسطو طاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة فقال: ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق؛ إذ كانوا سبب كونهم، فضلا عن أنهم سبب لهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق. فما أحسن ما قال في ذلك.

4- استنكار موقف رجال الدين المعارضين للفلسفة:

وينبغي لنا ألا نستحيي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتي به ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرفه الحق.

يحسن بنا، إذ كنا حراصا على تتميم نوعنا - إذ الحق في ذلك - أن تلزم في كتابنا هذا عادتنا في جميع موضوعاتنا من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما، على أقصد سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووصفهم ذوي الفضائل الإنسانية - التي قصروا عن نيلها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة - لموضع الأعداء الحربية الواترة، ذبًا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا.

5- الدين لا يتعارض مع الفلسفة:

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه. واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل. فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا، وما نحن قائلون الآن.

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المصادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب، فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم.

(3) مفهوم الفلسفة عند الماركسيين

ونقدهم للتصورات المثالية للفلسفة(*)

إن الفلسفة، وهي تشكل أحد الأبنية الفوقية الأيديولوجية المختلفة، هي مفهوم العالم عند هذه الطبقة أو تلك في شروط اجتماعية وتاريخية معينة.

وليست الفلسفة منظومة من المفاهيم المنطقية المنفصلة عن الحياة. إنها لا تستطيع البقاء دون ارتباط بالنشاط العملي السياسي والاقتصادي لهذه الطبقة أو تلك، وبمصالحها ومطامحها.

إن الفلاسفة البورجوازيين الذين يخفون عادة الصفة الطبقية والجذور الطبقية لفلسفتهم، يزينون موقفهم بالصفة غير المتحيزة التي يزعمون أن فلسفتهم تتحلى بها، للمطالبة بالموضوعية في البحث عن مفهوم للعالم مطابق للحقيقة. إنهم يعملون على تضليل الجماهير الشعبية، ويعملون على أن يخفوا عن هذه الجماهير الواقع الذي لا يمكن إنكاره وهو أن الفلسفة البورجوازية لا تعكس إلا مصالح طبقة المستمرين، وأنها تخدم، وهي في أيدي هؤلاء، بوصفها أداة استبعاد عقلي للجماهير الكادحة. إن الفلسفة، وغرضها هو دراسة القوانين الأكثر شمولًا لحركة وتطور الطبيعة والمجتمع والفكر، تقرر القضايا أو الموضوعات theres والطرائق المبدئية التي هي في أساس نظرية المعرفة العلمية، وكذلك في أساس مجمل أيديولوجية وسياسة هذه الطبقة أو تلك. إن ممثلي الفلسفة البورجوازية، بتفسيرهم حسب طريقتهم هذه الموضوعات النظرية العامة، يستخدمونها كأساس نظري لأيديولوجيتهم وسياستهم بصفتهم مستثمرين في هذه المرحلة التاريخية

(*) من كتاب: الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، تأليف ب: تشاغين وروجيه جارودي، ترجمة لجنة من الأساتذة، منشورات المكتب الشرقي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1959.

أو تلك، من مراحل تطور البورجوازية، وتشكل الفلسفة البورجوازية سلاحا فكريا رفيعا تلجأ إليه الطبقة البورجوازية في معركتها ضد الطبقات الثورية، ومن أجل توطيد سيطرتها السياسية والاقتصادية الخاصة. وهي تجهد لتضليل الجماهير الشعبية في كيفية فهمها للعالم، وهذا الفهم هو نقطة الانطلاق الأيديولوجية والسياسية في المجتمع. وتحاول البورجوازية «إثبات» الطابع الأبدي الذي يتغير ولا يزول لسياستها القائمة على الاستثمار والاستغلال، وتحويل الجماهير الثورية عن النضال ضد النظام الرأسمالي الاستعماري القائم، وهذا كله تحت مظهر موضوعية الفلسفة.

وكان لينين يفضح الصفة الطبقية الحقيقية لهذا التمويه، يستلفت الانتباه إلى هذا الواقع وهو أن: الفلسفة الحديثة هي متحيزة تماما كما كانت الفلسفة منذ ألفي عام.

إن الصراع بين الفلسفات يعبر دائما عن صراع بين مفهومين عن العالم، والصراع بين الفلسفة البروليتارية والفلسفة البورجوازية يعكس الصراع بين مفهوم العالم عند القوى الثورية الطليعية، ومفهومه عند الطبقات الرجعية في المجتمع الحديث. وصراع الأحزاب ذاته إنما يجري على صعيد الفلسفة كما يجري في ميادين السياسة والاقتصاد. إن الفلسفة البورجوازية مؤسسة على سياسة الطبقة الرأسمالية، وهي سياسة استغلال واستثمار، من حيث جوهرها ذاته وفلسفة المادية الديالكتية والتاريخية تمثل مفهوم العالم عند البروليتاريا وحزبها.

لقد بين لينين واللينينيون بأنه لا يمكن أن يكون في مجتمع طبقي مذاهب فلسفية قائمة فوق الطبقات. والصراع بين الأحزاب، على الصعيد الفلسفي، هو الصراع بين المادية والمثالية.

ويحدث كثيرا أن الفلاسفة المثاليين البورجوازيين يحاولون تغطية انضوائهم في المعسكر المثالي بمجموعة كاملة من الاصطلاحات المتعالمة الوجدانية monisme والتجريبية empirisme، والواقعية والتجريبية الرمزية وغيرها من النزعات الجديدة المنتهية بياء النسبة وتائها. والواقع أنهم ينطلقون جميعا من الحل المثالي للقضية

الأساسية في الفلسفة، يعني أنهم يقرون بالذهن أو الفكر L'espris بوصفه العنصر الأول، والطبيعة بوصفها العنصر الثاني.

يقول لينين عن هؤلاء الفلاسفة البورجوازيين: لقد وجدنا دائما وراء التواءات مجموعة المصطلحات الجديدة، وراء الخليط من السفسطة العالمة، اتجاهين أساسيين، أي تيارين رئيسيين يؤكد كلاهما صحة نظرته في كيفية حل المسائل الفلسفية[1].

ويبين لنا تاريخ الفلسفة كيف جهد بعض الفلاسفة لإخفاء المثالية المطلقة تحت غطاء من جميع ضروب ياء النسبة.

هناك فلاسفة بورجوازيون كثيرون يعبرون عن اتجاه مميز تماما لتنحية القضية الجوهرية في الفلسفة، وهي قضية العلاقة بين الفكر والكائن، وإحلالهم محله قضية المنهج، فالمفكرون البورجوازيون يؤكدون أن تصنيف الفلاسفة إلى مختلف التيارات يتم تبعًا للمناهج التي يستخدمها هذا الفيلسوف أو ذاك؛ في حين يزعمون أن القضية الجوهرية الرئيسية للفلسفة، التي تخدم، في الواقع، كخط فاصل بين مختلف التيارات الفلسفية، هي قضية أصبحت لاغية. تلك هي حذاقات المفكرين البورجوازيين المستخدمة لإخفاء المثالية في الفلسفة، والغرض المنشود من ورائها ينحصر في محو التمييزات بين المادية والمثالية، وتمويه مثاليتهم الخاصة، ووجهها الرجعي، باللجوء إلى هذه الخطة.

كان لينين يكشف عن طبيعة المثالية ومختلف الصيغ والأشكال التي تتلبسها عند الفلاسفة البورجوازيين، منبهًا إلى أن: وراء السفسطة الخاصة بنظرية المعرفة في مذهب النقد التجريبي، من المستحيل أن لا نرى صراع الأحزاب في الفلسفة، وهو صراع يعبر في جوهره عن اتجاهات الطبقات المتعادية، وأيديولوجيتها، في المجتمع المعاصر[2].

---

(1) لينين: المادية ومذهب النقد التجريبي، ص309، المنشورات الاجتماعية، 1948.

(2) لينين: المؤلفات، الطبعة الثالثة، المجلد الثالث عشر، ص392.

إن المثالية، في أيدي الطبقات المسيطرة، تسهم في الاستبعاد الفكري للجماهير الكادحة، وتوطيد دعائم المجتمع البورجوازي وإخفاء صفة الشرعية على اضطهاد الإنسان للإنسان.

والمثالية تنزع إلى تحويل الجماهير الكادحة عن مصالحها الدنيوية والمادية، وعن النضال ضد العلاقات الاجتماعية القائمة، وتوجيهها نحو عالم الأفكار المجرد. وهي تُطري، بدلاً من النضال الطبقي الذي تخوضه البروليتاريا ضد البورجوازية الاستعمارية، تطري الاستكمال الأخلاقي للشخصية.

(4) تعريف الفلسفة ومهامها عند هسرل(*)

يقول هسرل E. Husserl (1859 - 1938م):

لقد كان المطلب الدائم للفلسفة - منذ بداياتها الأولى - أن تكون علما دقيقا، بل أن تكون ذلك العلم الذي يفي بأعمق المقتضيات النظرية للعقل، ويمكّن - من وجهة نظر أخلاقية دينية - من قيام حياة تحكمها معايير العقل الخالصة. وقد استمر هذا المطلب ساريا عبر عصور التاريخ المختلفة، بدرجة تتفاوت قوة وضعفًا، ولكن لم يصرف النظر عنه قط، حتى في العصور التي كان فيها الاهتمام بالنظر الخالص والقدرة عليه موشكا على الزوال، أو خلال تلك العصور التي كانت القوى الدينية فيها تقيد حرية البحث النظري.

ومع ذلك فإن الفلسفة لم تستطع في أي عصر من عصور تطورها أن تحقق هذا المطلب: أي أن تكون علما دقيقا، حتى في العصر الحديث الذي يمضي قدما، برغم كل ما في اتجاهاته الفلسفية من تعدد وتعارض، في مسار موحد في جوهره، ابتداء من عصر النهضة إلى وقتنا الحاضر. نعم إن الطابع الغالب على الفلسفة الحديثة لا يقوم في استسلامها بطريقة ساذجة للنزوع الفلسفي، بل بالأحرى في محاولتها أن تبني نفسها علما دقيقا، عن طريق التأمل النقدي، وبفحصها لمنهجها على نحو أعمق دائما. ولكن الثمرة الوحيدة الناضجة لهذه المجهودات كانت تأسيس العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية الدقيقة وتحقيق استقلالها، فضلا عن تأسيس المباحث الجديدة للرياضة البحتة وتحقيق استقلالها. أما الفلسفة، حتى بمعناها الخاص الذي يأخذ في التميز لأول مرة في عصرنا الحاضر فقد ظلت، كما كانت من قبل، تفتقر إلى طابع العلم الدقيق، بل

(*) من كتاب هسرل: الفلسفة علما دقيقا، ترجمة د. محمود رجب، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 2002م.

إن دلالة هذا التميز قد بقيت دون تحديد علمي دقيق. ومسألة ما بين الفلسفة والعلوم الطبيعية والإنسانية من صلات، ومسألة أن نتبين إن كان الطابع الفلسفي على التخصيص لعلمها - الذي يتصل مع ذلك بالطبيعة والروح الإنسانية اتصالا جوهريا - يتطلب، من حيث المبدأ، مواقف جديدة، تقدم معها، من حيث المبدأ، أهداف ومناهج جديدة، ومن ثم مسألة أن نتبين إن كان هذا الطابع الفلسفي يدخلنا بالمثل في بُعد dimension جديد أو أنه يقع والعلوم التجريبية للطبيعة والروح الإنسانية، في مستوى واحد - أقول إن تلك المسائل كلها ما تزال حتى اليوم مثار جدل، وكل ذلك يبين أن الدلالة الحقة للمشاكل الفلسفية لم تبلغ هي ذاتها مرتبة الوضوح العلمي.

ولذلك فإن الفلسفة التي تعد وفقا لغايتها التاريخية أسمى العلوم جميعا وأدقها، تلك الفلسفة التي تمثل مطلب الإنسانية الدائم في المعرفة الخالصة والمطلقة (وفي القيمة والإرادة الخالصة والمطلقة، وهو ما لا ينفصل عن المطلب الأول) عاجزة عن أن تنبني علما دقيقا، فالمعلمة القديرة للأعمال الخالدة للإنسانية عاجزة تماما عن أن تعلّم، أعني: أن تعلم بطريقة صحيحة موضوعيا. وقد كان «كنت» يحب أن يقول: «ليس في استطاعتنا أن نتعلم الفلسفة، بل التفلسف فحسب»، فماذا يكون هذا إن لم يكن اعترافا بالطابع غير العلمي للفلسفة؟ إن العلم بقدر ما يكون علما بحق، يمكن تعليمه وتعلمه، وبنفس المعنى أينما كان. غير أن التعلم بطريقة علمية ما هو، في أي مكان، بقبول سلبي لمادة غريبة عن الذهن، ذلك أنه يعتمد، في كل الأحوال، على التلقائية، وعلى ترديد باطن للأنظار العقلية التي حصلتها العقول الخلاقة، وفقا لمقدمات ونتائج، ولأن مثل هذه الأنظار المتصورة والمؤسسة على نحو موضوعي لا توجد في الفلسفة، أو بعبارة أخرى: لأنه لم يزل يعوزنا في الفلسفة مشاكل ومناهج ونظريات محددة تحديدا محكما، وموضحة توضيحا كاملا - من حيث معناها - فإن من غير الممكن تعلم الفلسفة.

أنا لا أقول إن الفلسفة علم ناقص، بل أقول ببساطة إنها ليست بعد علما، وأنها لم تخطُ بعد خطوتها الأولى بوصفها علما، وأنا في ذلك أتخذ معيارا لقولي هذا من أية

شذرة، ولو كانت بالغة الصغر، تؤلف جزءا من مضمون مذهب نظري أسس بطريقة موضوعية، إن من المعترف به أن العلوم كلها ناقصة بما في ذلك العلوم المضبوطة التي نعجب بها أيما إعجاب، فهي من جهة ناقصة بسبب الأفق اللانهائي للمشاكل القائمة بغير حل، والتي لن تدع النزوع إلى المعرفة يخمد أبدا. ولها، من جهة أخرى، عيوب عديدة في مضمونها الذي تكون بالفعل، ففي هذا الموضع أو ذاك نلقى في الترتيب المنهجي للبراهين والنظريات بقايا غموض أو بقايا أوجه نقص. لكن هناك كما هي الحال دائما مضمونا حاضرا لهذه العلوم، يستمر في النمو والتشعب.

وما من إنسان عاقل يستطيع أن يشك في الحقيقة الموضوعية لنظريات الرياضة وعلوم الطبيعة المثيرة للإعجاب، أو أن يشك على الأقل، فيما لهذه النظريات من احتمال قائم على أسس موضوعية، ففي هذه العلوم لا محل على وجه العموم للآراء والحدوس ووجهات النظر الخاصة. وبمقدار ما توجد هذه الأمور في أي مبحث من المباحث، لا يكون هذا المبحث علما محققا بعد، بل علما في طريقه إلى التحقق فحسب، ويحكم عليه بوجه عام على هذا الأساس[1].

على أن النقص في الفلسفة من ضرب مختلف تماما عن نقص العلوم جميعا، وهو النقص الذي وصفناه توا. ففي الفلسفة لا يقتصر الأمر على كونها تملك نسقا من التعاليم يتسم بالنقص ولا يكون قاصرا إلا في حالات بعينها، بل هي ببساطة لا تملك مثل هذا

(1) في هذا الصدد لا أقصد، بطبيعة الحال، الإشارة إلى المسائل المتنازع عليها في ميدان الرياضة - الفلسفة أو في ميدان علوم الطبيعة، فهذه المسائل إذا ما نظر إليها بدقة، لا تتعلق في الحقيقة بنقاط منعزلة في المضمون فحسب، بل تتعلق بمعنى الإنجاز العلمي بأكمله لهذه المباحث، وهذه المسائل يمكن أن تبقى ويجب أن تبقى متميزة من المباحث ذاتها، نظرا إلى أنها محايدة بقدر كاف بالنسبة إلى الغالبية العظمى من ممثلي هذه المباحث. وكلمة فلسفة قد تعني من حيث علاقتها بأسماء العلوم كلها نوعا من الأبحاث يزود سائر الأبحاث الأخرى ببعد جديد بمعنى معين، وبذلك يزودها بكمال أخير، لكن كلمة بعد تدل في الوقت ذاته على أن العلم الدقيق يظل علما، والمضمون المذهبي يظل مضمونا، حتى لو لم يكن الانتقال إلى هذا البعد الجديد قد حدث بعد.

النسق البتة؛ ذلك أن كل شيء في الفلسفة موضوع للجدل، وكل موقف يتخذ هو مسألة اقتناع شخصي، أو تفسير مدرسة، أو وجهة نظر.

إن ما تقدمه لنا المؤلفات العلمية الكبرى المخصصة للفلسفة في العصور القديمة والحديثة على أنه مشاريع، لقمين بأن يقتضي من العقل عملا جادا، بل وعملا ضخما لا حد له، فضلا عن أن في استطاعته أن يمهد الطريق في المستقبل لإقامة أنظمة مذهبية دقيقة علميا. غير أننا لا نستطيع أن نتبين شيئا في هذه المؤلفات يمكن أن يكون هو الأساس لعلم فلسفي، وما من أمل في أن نقتطع - إن جاز هذا التعبير - بمقص النقد، من هذا المؤلف أو ذاك، شذرة مبحث فلسفي.

هذا الاعتقاد يجب أن نعبر عنه، من جديد، بصراحة وأمانة، وفي هذا المكان بالذات، أي في مستهل مجلة اللغوس التي تريد أن تكون شاهدا على عملية تغيير عظيمة في الفلسفة، وأن تمهد الأرض لنسق للفلسفة مقبل.

ذلك لأن هذا التأكيد القاطع للطابع غير العلمي للفلسفة السابقة بأكملها، يثير مسألة هي أن نعرف إن كانت الفلسفة ما تزال ترغب في أن تمسك بهدفها في أن تكون علما دقيقا، وإن كانت رغبتها هذه ممكنة وواجبة، وماذا ينبغي أن تعني هذه الثورة الجديدة بالنسبة لنا؟ أيكون معناها التخلي عن فكرة العلم الدقيق؟ وماذا ينبغي أن يعني النسق المنشود الذي ينبغي أن نتخذه مثلا أعلى يرشدنا في معميات أو غياهب niederungen عملنا الباحث؟ هل يعني نسقا أو مذهبا فلسفيا بالمعنى التقليدي للكلمة، شبيها بمنيرفا، التي تخرج مكتملة مزودة بسلاحها من رأس عبقري خلاق، كما تحفظ في مقبل الأيام جنبا إلى جنب مع مثيراتها الأخريات من المنيرفات، في متحف التاريخ الصامت؟ أم إنه يعني نسقا فلسفيا من النظريات، يبدأ - بعد تمهيدات ضخمة عبر الأجيال - من أسفل، على أساس لا يتطرق إليه الشك، ويرتفع إلى أعلى ككل بناء متين، بحيث نضع حجرا فوق حجر، كل منهما صلب كالآخر وفقا لخطة موجهة؟ حول هذه الأسئلة يجب أن تختلف العقول وتتشعب الطرق.

إن الثورات الحاسمة بالنسبة إلى تقدم الفلسفة إنما هي تلك التي يتم فيها هدم ادعاء الفلسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد طريق سيرها العلمي المزعوم. وعندئذ تنهض الرغبة الواعية تماما لتنشئ من جديد وعلى نحو جذري، الفلسفة بمعنى العلم الدقيق، موجهة ومحددة ترتيب المهام التي يتحتم علينا القيام بها، وأولى هذه المهام هي أن يركز الفكر جماع طاقته في أن يوضح عن طريق إجراء فحص منهجي، شروط العلم الدقيق توضيحا كاملا، وهي الشروط التي كانت الفلسفات السابقة تغفلها أو تسيء فهمها بصورة ساذجة، وذلك لكي يحاول الفكر فيما بعد تأسيس بناء جديد لنظرية فلسفية. مثل هذه الرغبة الواعية تماما في إنشاء علم دقيق، كانت تغلب على الثورة السقراطية – الأفلاطونية في الفلسفة – كما كانت تغلب، في مطلع العصر الحديث، على ردود الفعل العلمية على الفلسفة المدرسية خاصة الثورة الديكارتية، وما لبثت الدفعة المحركة لهذه الرغبة أن انتقلت إلى الفلسفات الكبرى في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما تجددت بنشاط بالغ في نقد العقل عند كنت، بل ظلت هي المسيطرة على تفلسف فشته، وفي كل مرة كان البحث يستهدف من جديد، البدايات الحقة، والصياغة الحاسمة للمشاكل، والمناهج السليمة.

غير أن الموقف لم يبدأ في التحول إلا عند ظهور الفلسفة الرومانتيكية، فعلى الرغم من أن هيجل يتمسك هو أيضا بما في منهجه ومذهبه من صحة مطلقة، فإن نسقه الفلسفي يفتقر إلى ذلك النقد للعقل الذي هو الشرط الأول لقيام فلسفة علمية. ومن الواضح في هذا الصدد أن فلسفة هيجل – مثلها كمثل الفلسفة الرومانتيكية بوجه عام – قد أدت، في السنوات اللاحقة عليها، إما إلى إضعاف النزوع إلى تكوين علم فلسفي دقيق وإما إلى تزييفه.

ففيما يتعلق بالنقطة الأخيرة وهي الميل إلى التزييف، فنحن نعلم تماما أن الفلسفة الهيجلية قد أثارت، هي والتقدم الذي أحرزته العلوم المضبوطة، ردود فعل اكتسب على أثرها المذهب الطبيعي في القرن الثامن عشر دفعة بالغة القوة، وأصبح هذا المذهب

الطبيعي - بنزعته الشكية التي كانت تدحض كل طابع مثالي وكل طابع موضوعي مطلق- يتحكم في النظرة العامة إلى العالم weltanschauung وفلسفة العصر القريب.

وأما من الناحية الأخرى فقد كانت للفلسفة الهيجلية من حيث هي ميل إلى إضعاف النزوع العلمي في الفلسفة، عواقب نشأت عن نظرياتها في التبرير النسبي لكل فلسفة بحسب عصرها، ولا شك أن لهذه النظرية، في نسق يدعي الصحة المطلقة، معنى مختلفا تمام الاختلاف عن المعنى الذي ينسبه إليها المذهب التاريخي، وهو المعنى الذي أخذت به تلك الأجيال التي فقدت - بفقدان إيمانها بفلسفة هيجل - كل إيمان بقيام فلسفة مطلقة أيا كانت، ونتيجة لتحول فلسفة التاريخ الميتافيزيقية عند هيجل إلى مذهب تاريخي شكي، فقد تحدد الآن وبصورة جوهرية قيام الفلسفة الجديدة: فلسفة النظرة العامة إلى العالم.

فهذه الفلسفة يبدو أنها تنتشر بسرعة في أيامنا هذه، فضلا عن أنها برغم جدالها ضد المذهب الطبيعي على وجه الخصوص وبالمثل ضد المذهب التاريخي في بعض الأحيان لم ترغب قط في أن تكون فلسفة شكية. غير أن هذه الفلسفة بقدر ما لا تظهر نفسها، على الأقل في مقصدها وطريق سيرها، خاضعة بعد لتلك الرغبة الجذرية في تكوين نظرية علمية، وهي الرغبة التي شكلت التقدم الكبير في الفلسفة الحديثة حتى عصر كنت، فإن ما سبق أن ذكرته متعلقًا بإضعاف النزوع العلمي في الفلسفة لينطبق عليها بوجه خاص.

إن الحجج التي سوف نقدمها في الصفحات التالية تتأسس على اعتقاد مؤداه: أن أسمى ما في الثقافة الإنسانية من اهتمامات يتطلب إنشاء فلسفة علمية دقيقة، بحيث يترتب على ذلك أنه إذا تعين على ثورة فلسفية في عصرنا الحاضر أن تبرر وجودها، فلا بد وأن يحركها في كل حالة، ذلك المقصد الذي يستهدف إرساء أساس تقوم عليه الفلسفة بمعنى العلم الدقيق. وهذا المقصد ليس غريبا البتة عن العصر الحاضر، ذلك أنه مقصد حي تماما داخل المذهب الطبيعي السائد في زمننا هذا، فالمذهب الطبيعي يسعى منذ البداية وبعزم لا يلين إلى تحقيق ذلك المثل الأعلى الذي يتمثل في إنجاز إصلاح

علمي دقيق في الفلسفة، بل ويعتقد أنه قد حقق في كل العصور، سواء في أشكاله القديمة أو الحديثة، هذه الفكرة.

غير أن ذلك كله إنما يحدث – إذا ما نظر إليه من حيث المبدأ – بصورة يشوبها من الأساس الخطأ على المستوى النظري، ويشكل من وجهة نظر التطبيق العملي خطرا متزايدا على ثقافتنا. وإنه لمن الأهمية بمكان أن نمارس اليوم نقدا جذريا للفلسفة الطبيعية. فنحن نحتاج أول ما نحتاج إلى نقد إيجابي للمبادئ والمناهج في مقابل نقد سلبي خالص يقوم على أساس نقد النتائج. ذلك أن نقدا كهذا هو وحده القادر على أن يحافظ على سلامة الإيمان بإمكان قيام فلسفة علمية، وهو إيمان تزعزع أركانه النتائج المحالة التي يتضمنها مذهب طبيعي ينبني على علم التجربة الدقيق، والحجج التي يتضمنها الجزء الأول من هذه الدراسة مقدر لها أن تقدم مثل هذا النقد الإيجابي.

أما فيما يتعلق بالثورة التي نلحظها بكثرة في عصرنا الحاضر، فالواقع أنها – وهذا هو ما يبررها – ذات اتجاه مضاد في جوهره للمذهب الطبيعي، ويبدو مع ذلك أنها ترغب – تحت تأثير من المذهب التاريخي – في الابتعاد عن خط الفلسفة العلمية، والاتجاه ببساطة نحو فلسفة في النظرة العامة إلى العالم.

(5) كارل بوبر ينتقد التصورات السابقة للفلسفة(*)

يقول كارل بوبر (1902 - 1994م):

1- أنا لا أرى الفلسفة طريقا للذكاء.

2- أنا لا أرى الفلسفة نوعًا من العلاج العقلي (فيتجنشتاين) نشاطا لإنقاذ الناس من التعقيدات الفلسفية. أنا أرى أن فيتجنشتاين (في عمله الأخير) لم يرشد الذبابة إلى طريق الخروج من الزجاجة، لكني أرى في الذبابة التي لم تستطع الهروب من الزجاجة، صورة مدهشة لفيتجنشتاين ذاته رسمها لنفسه (كان فيتجنشتاين حالة فيتجنشتاينية، مثلما كان فرويد حالة فرويدية).

3- أنا لا أرى الفلسفة دراسة لكيفية التعبير عن الأشياء بصورة أكثر دقة أو ضبطا، إن الدقة والضبط ليسا في ذاتهما من القيم العقلية، ولا يجوز أن نحاول أن نكون أكثر دقة أو ضبطا مما تحتاجه المشكلة التي نعالجها.

4- وعلى ذلك فأنا لا أرى الفلسفة محاولة لتوفير الأسس أو الهيكل المفاهيمي لحل المشاكل التي قد تبزغ في المستقبل القريب أو البعيد، هكذا فعل جون لوك؛ حاول أن يكتب مقالًا عن الأخلاقيات واعتبرها ضرورة أولى لتوفير الخطوات التمهيدية للمفاهيم.

كانت مقالته تتألف من هذه الخطوات التمهيدية، ولقد بقيت الفلسفة البريطانية منذ ذلك الحين (باستثناءات معدودة، مثل بعض المقالات السياسية لهيوم) غارقة في مستنقع هذه الخطوات التمهيدية.

(*) من كتاب كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، الترجمة العربية التي قام بها الدكتور/ أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

5- لا ولا أنا أرى الفلسفة تعبيرا عن روح العصر، هذه فكرة هيجلية لا تصمد أمام النقد. هناك بدع في الفلسفة، كما في العلم، لكن الباحث الصادق عن الحقيقة لا يتبع البدعة؛ سيرتاب في البدع، بل وسيحاربها.

كل الرجال وكل النساء فلاسفة، فإن لم يكونوا مدركين أن لهم مشاكل فلسفية، فلديهم على أية حالة أحكامهم الفلسفية المسبقة، ومعظم هذه الأحكام نظريات تؤخذ كمسلمات تشربوها من بيئتهم العقلية أو من التقاليد.

لا يعتنق الناس من هذه النظريات - مدركين - إلا القليل، هي إذن أحكام مسبقة. نعني أنهم يعتنقونها دون فحص نقدي، رغم أنها قد تكون ذات أهمية قصوى بالنسبة لممارستهم العملية، وبالنسبة لحياتهم ككل.

إن ضرورة أن يقوم الناس بفحص نقدي لهذه النظريات المؤثرة الواسعة الانتشار، هي دفاع عن وجود فلسفة المحترفين.

إن نظريات كهذه هي نقطة البدء القلقة لكل علم ولكل فلسفة. تبدأ كل فلسفة من رؤى غير نقدية للحس المشترك، ورؤى غامضة كثيرا ما تكون ضارة، والهدف هو بلوغ حس مشترك نقدي مستنير، بلوغ رؤية أقرب إلى الحقيقة، بأقل أثر ضار على حياة البشر.

الفصل الثالث

الدهشة وإثارة التساؤل

تمهيد:

لعل أول مهارات التفكير الفلسفي وأهمها في عرف فيلسوف الفلاسفة أرسطو هي الدهشة، فالدهشة كما قيل أم الفلسفة وهي نقطة البداية لفعل التفلسف، وقد كتب عنها في كتابه الأشهر الميتافيزيقا قائلًا:

«إن الدهشة هي التي دفعت بالمفكرين الأوائل كما هو الحال اليوم إلى النظر الفلسفي، وقد انصبت دهشتهم في البداية على الصعوبات التي بدت لهم أولا في أذهانهم، ثم توالى تقدمهم على هذا النحو شيئا فشيئا فبدأوا تأملاتهم على مشكلات أهم، مثل الظواهر المتصلة بالشمس والقمر والنجوم، ومنها إلى نشأة الكون. غير أن المرء الذي يتبين صعوبة ويندهش لها إذا ما اعترف بجهله الخاص، ولذا كان حتى حب الأساطير من جهة ما حبا للحكمة، فالأسطورة نسيج من العجائب. وهكذا كان هدف الفلاسفة الأوائل من تعاطي الفلسفة هو التحلل من الجهل، إذ من البديهي أن سعيهم إلى العلم كان نهاية المعرفة وحدها وليس لغاية نفعية. وما حدث في الحقيقة يقيم الحجة على ذلك؛ فلقد كانت جميع ضرورات الحياة قد تحققت بعد أو كادت، وتيسر ما اتصل بها من رفاه ومباهج لما انطلق السعي وراء هذا النوع من المباحث. واضح إذن أننا لا نستهدف من

بحثنا أية مصلحة خارجية. ولكن مثلما يعتبر حرا من يكون غاية ذاته ولا يوجد من أجل غيره، كذلك فإن هذا العلم هو الوحيد من بين جميع العلوم الذي يمثل مبحثا حرًّا، فإنه الوحيد الذي يكون غاية ذاته»..

إن هذا النص الأرسطي بالغ الأهمية شديد الدلالة على دور الدهشة في فعل التفلسف، وشديد الدلالة على أن التفلسف هو الفعل الذي يخلصنا من الجهل ويضعنا على بداية طريق المعرفة والعلم الصحيح.

أولًا: الدهشة أم الفلسفة:

إن الفلسفة والتفلسف - حسب هذا النص الرائع - إنما هي دهشة مصحوبة بوعي بالجهل، وهذه الدهشة الواعية بالجهل إنما نهايتها أن نمارس المعرفة من أجل المعرفة، وهي في ذات الوقت تستبعد أن تكون الأغراض العملية أو تحقيق أي أهداف مادية هو غرض فعل التفلسف، فالفلسفة ليست صناعة تحقق من ورائها أغراضًا مادية أو منافع عملية، بل هي دهشة إزاء العالم وظواهره، وسعي حر نحو معرفة منزهة عن الغرض.

ثانيًا: معنى الدهشة ودورها في المعرفة الفلسفية والعلمية:

الدهشة انفعال عقلي وربما هزة وجدانية شديدة، وكلاهما يقف مذهولا أمام شيء ما غير مألوف أو خارق للعادة، والوقوف مذهولًا هنا لا يعني غياب العقل أو ذهابه لأن الدهشة هي في المقام الأول فعل عقلي.

وإذا تساءلنا: مم يندهش المرء؟ لأجابنا النص السابق بأن الدهشة إنما تكون أمام أي صعوبات ماثلة في الذهن، أو أي مشكلات متصلة بالظواهر الكونية، فالصعوبة هي التي تدفع إلى الدهشة؛ إذ إنها تمثل مأزقا على العقل تجاوزه، وتجاوزه يعني تجاوز البديهي من الأفكار أو حالة الكسل العقلي إزاء هذه المشكلة موضوع الصعوبة، فالدهشة أمام هذه الصعوبة أو تلك تعني اعترافنا بأن ما سبق من معارفنا حول هذه المشكلة ليس صحيحا أو ليس كافيا، أو اعترافنا بجهلنا أمام هذه الظاهرة وعدم معرفتنا بأي شيء حولها. إن الدهشة التي تثير الصعوبة هي في المقام الأول اعتراف بالجهل سعيا إلى الوصول إلى

المعرفة الصحيحة أو الدقيقة، فهذا ما عبر عنه كارل ياسبرز بقوله: «إن الاندهاش يدفع الإنسان إلى المعرفة، فحين أندهش فمعنى هذا أنني أشعر بجهلي».

وهنا يجب الإشارة إلى أن الدهشة ليست فقط مثارا للتفكير الفلسفي وللمعرفة الفلسفية، بل هي بنفس القدر تعد أساسا للمعرفة العلمية، بل وللتعبير الأدبي رفيع المستوى. إن من لم يندهش لم يدرك جهله بأي شيء، ومن ثم لم يسعَ إلى التعبير عنه بأي صورة من صور الفن والأدب إذا كان من ذوي الميول الأدبية أو الفنية، ولم يسعَ إلى التفلسف حوله وإدراك جوهره وكشف حقيقته إن كان من ذوي الميول الفلسفية، ولم يسعَ إلى دراسته دراسة علمية بغرض فهمه وتفسيره إن كان من ذوي الميول العلمية.

إن الدهشة إزاء أي شيء هي إقرار بعدم المعرفة والجهل، وهي دعوة في ذات الوقت لأن نبدأ التأمل ثم التفسير والتعبير سواء بلغة الأدب أو بلغة الفلسفة أو بلغة العلم.

كل ما هنالك أن الدهشة تلعب الدور الأهم لدى الفيلسوف باعتبارها تعبيرا عن اعتراف بالجهل، وإدراكًا لضرورة تخطي أي تفسيرات عامة أو ضعيفة، وتجاوز ذلك أملا في الوصول إلى التفسير العقلاني المعبر عن حرية المفكر الفيلسوف إزاء هذه الظاهرة أو إزاء تلك الصعوبة. إن التفلسف بعد الدهشة إنما هو فعل حر لا تقيده حدود العلم ولا تهويمات الأديب ولا إسهامات الفنان. إن دهشة الفيلسوف دهشة تجعله يحلق في آفاق أرحب من الأفق الضيق الذي يتحرك فيه عقل العالم أو خيال الأديب. ففعل التفلسف ودهشة الفيلسوف منبعها عقله وغايتها إدراك الحقيقة الكلية.

إذن لنندهش ولنتساءل عن كل ما أمامنا، فهذه الدهشة وتلك التساؤلات هي ما سيجعلنا نتفلسف.

ثالثا: مثال تطبيقي:

سقراط أول المتسائلين وأعظم المندهشين:

إن القارئ لسيرة حياة سقراط عبر كتابات المؤرخين وخاصة محاورات أفلاطون تلميذه النجيب الذي أوقف كتابات الشباب لديه لتخليد ذكرى أستاذه حياة وفكرًا، سيجد

أن هذا الفيلسوف سقراط هو ذلك الكائن العجيب المعجون بالدهشة والتساؤل، وكان خلافا لكل معاصريه من اعترف بجهله وطلب المعرفة من الآخرين فلم يجد منهم غير الكبرياء والادعاء الباطل بالمعرفة والعلم، وإليك بعض التفاصيل.

لقد أخرج سقراط من المدارس النظامية نتيجة لفقر أسرته ولعدم قدرتها على مواصلة تعليمه، حيث كان والده يعمل نحاتًا يكسب قوت يومه من بيع التماثيل، وكانت أمه تعمل قابلة تساعده بما يأتي إليها من هذا العمل. وحينما أخرجاه من المدرسة كان لديه الأمل في أن يواصل تعليمه من خلال الالتقاء بالأثينيين من أهله في كل مكان، فلقد كان يعتز بهم وبعلمهم وبالنهضة التي كانت تشهدها أثينا في عصره، لكن للأسف حينما حاول أن يلتقي بهم ليتعلم منهم وعنهم وجد أنهم جميعا يدعون العلم والمعرفة بكل شيء. فكانت الدهشة وكان التساؤل: أيمكن أن يكون كل هؤلاء الأثينيين علماء ما عدا هو؟!! وظل في دهشته حائرا يتأمل إلى أن جاءه ذات يوم أحد أصدقائه ويدعى خير يفون ليخبره بأنه سأل كاهنة معبد دلفي - وهو أحد أشهر معابد أثينا آنذاك - عن أحكم الناس فأجابته: إنه صديقك سقراط!

وبالطبع فقد ازدادت دهشته وازدادت حيرته فتساءل: كيف أكون أنا أحكم الناس بينما أنا الذي يعترف بجهله ويريد أن يتعلم من الآخرين؟! أيمكن أن تكون حكمتي في اعترافي بجهلي بينما الجميع يدعون العلم والمعرفة؟!!

وعبر هذه الدهشة السقراطية وما أعقبها من تساؤلات صار سقراط فيلسوفًا، إذ اكتشف أن الآلهة بهذه النبوءة قد ألقت عليه عبئا ثقيلا، فالمطلوب منه أن يثبت أن إقراره بجهله وعدم ادعائه المعرفة هو سر حكمته، بينما الآخرون الذين يدعون العلم والمعرفة هم الجهلة حقا لأنهم لا يدركون بالتأكيد حقيقة ما يدعون العلم به. وهذا ما حاول سقراط طوال حياته أن يثبته فعلا عبر المزيد من الدهشة والتساؤل؛ حيث أخذ يسأل كل من ادعى علما بشيء أو معرفة بحقيقة واشتهر بها عن هذا الموضوع، أو ذلك الشيء الذي يدعي العلم به وذلك عبر منهج عرف به أطلق عليه «التهكم والتوليد»، وهو عبارة عن

أسئلة ساخرة قصيرة وماكرة كان يطلقها سقراط على محاوريه ويتلقى إجاباتهم عليها، ثم يفندها إجابة بعد أخرى بطريقة تهكمية، لينتهي الحوار بتسليم الخصم بأنه لم يعد لديه ما يضيفه، ومن ثم فهو لم ينجح في بيان حقيقة ما ادعى العلم به، وينتهي الحوار بهذه النهاية السلبية التي عبر فيها سقراط عن دهشته وتساؤلاته دون أن يقدم فيها جديدًا. وتلك كانت فلسفته الخاصة، إنه لم ولن يلد أفكارا خاصة به لأن مهمته هي توليد الآخرين أفكارهم الفاسدة البعيدة عن إدراك الحقيقة، ومن ثم فقد كان جوهر الفلسفة السقراطية هو الدهشة والقدرة على إثارة التساؤلات المعبرة عن هذه الدهشة من أولئك المدعين الذين لا يكفون عن الثرثرة، مدعين علما بحقيقة شيء لم يكلفوا أنفسهم بالتساؤل عن ماهيته وحقيقته.

رابعًا: تطبيقات وتدريبات:

اقرأ النصوص التالية وهي لأربعة من كبار الفلاسفة المهتمين بمجالات مختلفة.

أولًا: نص لأفلاطون من محاورة بروتاجوراس، مجريا حوارا بين سقراط وبروتاجوراس حول الفضيلة.

وثانيًا: نص لوليم جيمس من كتابه «معنى الحقيقة» يناقش فيه معارضا للفلسفة البراجماتية حول معنى الحقيقة عند البراجماتيين.

وثالثًا: نصان لإشفيتسر عن معنى الحضارة وأزمة الحضارة المعاصرة.

وبعد أن تقرأ النص الأول ينبغي أن تحاول الإجابة على هذه التساؤلات:

1- ماذا تعني الفضيلة عند كل من بروتاجوراس وسقراط؟ استعن بما شئت من مصادر ومراجع.

2- إلى أي التصورين للفضيلة تميل ولماذا؟

3- اكتب مقالًا تقارن فيه بين تصور بروتاجوراس للفضيلة وتصور سقراط لها موضحا موقفك الفلسفي منهما؟

4- هل يمكنك أن تجري حوارا مماثلا مع زميل لك، أحدكما يتقمص دور بروتاجوراس والآخر يتقمص دور سقراط؟

5- هل تتفق رؤية سقراط للفضيلة مع حياتك المعاصرة أم أن رؤية بروتاجوراس والسوفسطائيين هي الأقرب إلى التعبير عن مفهوم الفضيلة في عصرنا؟

وبعد أن تقرأ النص الثاني لوليم جيمس في حواره مع معارض للرؤية البراجماتية للحقيقة، حاول أن تجيب على التساؤلات التالية:

1- ما هو مفهوم الحقيقة عند البراجماتيين؟ وما هو معيارهم للصدق؟ استعن بما شئت من مراجع ومصادر.

2- هل توافق على دفاع جيمس عن نظرية الحقيقة البراجماتية؟

3- هل اقتنعت برأي معارضي البراجماتية وجيمس؟

4- ما هو مفهومك أنت للحقيقة؟ وكيف تقيس صدق ما تؤمن به من حقائق؟

5- يمكنك إجراء بحث حول مفهوم الحقيقة بين الفلسفة البراجماتية التي يمثلها جيمس وبين الحقيقة كما فهمتها الفلسفات السابقة مستعينا بما استطعت من مصادر ومراجع. اعرض بحثك على أستاذ المقرر وناقشه معه ومع زملائك.

6- هل يدهشك مفهوم الحقيقة عند جيمس والبراجماتيين، وإذا كان ذلك كذلك، فهل تستطيع توجيه الانتقادات إلى هذا المفهوم البراجماتي للحقيقة؟

وبعد ذلك اقرأ النصين التاليين لإشفيتسر من كتابه عن فلسفة الحضارة، وبعد أن تقرأهما جيدًا لاحظ ما يلي:

1- أنه تساءل واندهش إزاء التعريفات السابقة للحضارة.

2- أنه لم يتوقف عند حدود التعجب والدهشة.

3- أنه قدم مفهوما جديدا للحضارة والتقدم.

4- أنه طبق مفهومه هذا على الحضارة الغربية المعاصرة.

5- أنه عبر من خلال ذلك عن أزمتها ونقدها.

وبعد أن تقرأ وتلاحظ ما سبق حاول أن تجيب على الأسئلة التالية من وجهة نظرك:

1- ما الحضارة؟ وما المدنية؟ وهل ثمة فرق بينهما؟

2- ما هو المعيار أو المعايير التي تقيس بها تقدم الأمم؟

3- ما هو التقدم ومتى نقول عن شعب ما أو أمة ما إنها متقدمة؟

4- يمكنك إجراء بحث حول الحضارة والمدنية أو حول التقدم والتخلف، من خلال الاستعانة بقراءات أخرى لفلاسفة حضارة آخرين من أمثال ابن خلدون من مفكري الإسلام، واشبنجلر من الفلاسفة الغربيين أو غير هذا وذلك، وحاول أن تعرض هذا البحث على أستاذ المقرر أو أحد الأساتذة المتخصصين في فلسفة الحضارة، وناقشه معه أو مع أحد زملائك وأصدقائك.

5- هل تعتقد أن الحضارة الإسلامية في أزمة؟ وما هي هذه الأزمة وما هي أسبابها؟ وما هي السبل التي تراها كفيلة بإخراجها من هذه الأزمة؟ يمكنك كتابة إجابتك على هذه الأسئلة في تقرير تناقشه مع أستاذ المقرر وكذلك مع زملائك وأصدقائك.

(1) سقراط يناقش بروتاجوراس مندهشا

حول معنى الفضيلة(*)

يقول أفلاطون (428 – 347 ق.م):

كان بروتاجوراس – فيما رأيت – خجولا حقيقة من كلام الكيبيادس، وحينما قام كالياس والجماعة بالرجاء اقتنع أخيرا بالمناقشة، وقال إنه ينبغي أن أوجه أنا السؤال، وسيجيب هو.

ولذلك قلت: لا تتصور يا بروتاجوراس كم أنا شغوف بتوجيه أسئلة لك، وذلك لتوضيح ما أجده من صعوبات، إذ أعتقد أن هوميروس كان محقا في قوله بأنه حينما يتصاحب اثنان معا فإن أحدهما يرى قبل الآخر، فإن كل من يتخذ صاحبا يكون أكثر استعدادا للفعل والقول أو الفكر، أما إذا كان يرى الشيء حينما يكون وحيدا فإنه يذهب في التو باحثا حتى يجد من يطلعه على ما اكتشفه ويؤيده فيه، وأنا أحب أن أجري النقاش معك عن أي شخص آخر، لأنني أعتقد ألا أحد له مثل فهمك لمعظم الأمور التي قد نتوقع أن يعرفها الرجل الخير، وخاصة فهمك للفضيلة، فمن هنا – باستثنائك أنت– لا يريد أن يكون رجلا خيرا وشريفا فحسب، إن الكثيرين فعلا هكذا، ولكن ليست لديهم القدرة على جعل الآخرين خيرين، بينما أنت لست خيرا فحسب بل أنت السبب أيضا فيما يلحق الآخرين من خير، ولك بالإضافة إلى ذلك في نفسك الجرأة، لأنه بالرغم من أن السفسطائيين الآخرين يخفون مهنتهم، تعلن أنت في مواجهة هيلاس أنك سفسطائي، أو معلم للفضيلة والتربية، وتكون أول من يطلب أجرا على ذلك. فكيف إذن أستطيع إلا

(*) أفلاطون، بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967م.

أن أدعوك لبحث هذه الموضوعات ومناقشتك وتوجيه أسئلة لك؟ هذا ما ينبغي علي حقا وأرجو أن أتذكر الأسئلة التي سألتك إياها في بادئ الأمر، وأحب أن تساعدني على تأملها.. كان السؤال إذا لم يخطئ حدسي: هل الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدالة والقداسة أسماء خمسة لشيء واحد؟ أم أن لكل منها جوهرا منفصلا متميزًا، وشيئا خاصا له وظيفة خاصة، ولا يشبه أحدها الآخر؟ لقد أجبت بأن الأسماء الخمسة ليست أسماء لنفس الشيء، بل إن لكل منها جوهرًا منفصلًا، وكل هذه الجواهر أجزاء من الفضيلة ولكن ليس بالطريقة التي تشبه بها أجزاء الذهب بعضها البعض، فيكون مجموعها هو مجموع الأجزاء، ولكنها مثل أجزاء الوجه التي لا تشبه الكل الذي هي أجزاء له، ولكل منها وظيفة واضحة، وأحب أن أعرف ما إذا كان هذا لا يزال رأيك.. فإذا لم يكن لا يزال، فأريد أن أسألك أن تحدد مقصودك، ولن أتهمك بالخطأ إذا جئت بتفسير مخالف لأنني أستطيع القول بأنك قد قلت ما قلت لتختبرني فحسب.

- فقال: أجيب يا سقراط بأن كل هذه الصفات أجزاء للفضيلة، وأن أربعة من الخمسة متشابهة إلى حد ما، أما الخامسة وهي الشجاعة فهي مختلفة جدًّا عن الأربعة الأخرى، ولكي أفسر هذا الرأي ينبغي أن تلاحظ أن كثيرا من الناس شريرون تماما، ومدنسون، وغير معتدلين، وجاهلون، ومع ذلك فهم جديرون بالاعتبار من حيث شجاعتهم.
- فقلت: انتظر.. أحب أن أناقش هذا القول.. إنك حينما تتكلم عن الرجل الشجاع.. هل تقصد به الجريء أم شيئا من طبيعة أخرى؟
- فقال: نعم .. فأنا أقصد الطموح.. المستعد لخوض ما يخشى الآخرون الاقتراب منه.
- للمرة الثانية تحب أن تثبت أن الفضيلة شيء طيب فيكون بها الشيء الطيب الذي تؤكده بنفسك مهذبا.

- فقال: أجل، فأنا أقول أحسن الأشياء جميعا إذا كنت في كامل وعيي.
- وقلت: أهي شيء طيب من بعض الوجوه وسيئ من بعض الوجوه؟ أم هي شيء طيب تمامًا؟
- شيء طيب تماما.. ولأقصى درجة.
- قل لي إذن: من هم الذين لديهم الجرأة حينما يغطون في بئر؟
- أقل: الغطاسون.
- وهل السبب في ذلك أن لديهم معرفة بذلك؟
- أجل.. هذا هو السبب.
- ومن يكون لديه الجرأة حينما يحارب وهو على ظهر جواد؟ أهو الفارس الماهر أم غير الماهر؟
- الماهر.
- ومن لديهم الجرأة حينما يحاربون بالدروع الخفيفة أهم المدرعون أم غير المدرعين؟
- فقال: المدرعون.. وهذا يصدق على الأمور الأخرى، فإذا كان هذا ما تقصده، فإذا الذين لديهم معرفة أكثر جرأة ممن ليست لديهم معرفة، وتزداد الجرأة لديهم بعد أن تعلموا عما كانوا عليه من قبل التعلم.
- فقلت: أولم تر أشخاصا جاهلين تماما بهذه الأشياء ومع ذلك فلديهم الجرأة عليها؟
- فقال: بلى.. رأيت أشخاصًا لديهم جرأة كبيرة.
- أوليس هؤلاء الجريئون شجعانا أيضا؟

- فأجاب: ينبغي - في تلك الحالة - أن تكون الشجاعة هي الأساس، لأن من تتكلم عنهم مختلو العقل بالتأكيد.
- وإذن فمن هم الشجعان؟ أليسوا من لديهم الجرأة؟
- فقال: بلى.. وبهذا التفسير أتمسك.
- فقلت: وليس هؤلاء الذين لديهم تلك الجرأة دون المعرفة شجعانا حقيقة، بل مجانين، وفي هذه الحالة يكون الأكثر حكمة هو الأكثر جرأة، ويكون الأكثر جرأة هو الأكثر شجاعة أيضا، وعلى هذا أيضا تكون الحكمة هي الشجاعة.

فأجاب: كلا يا سقراط.. لقد أخطأت في تذكرك ما قلته، فحين سألتني قلت بالضبط إن الشجعان هم من لديهم الجرأة، ولم تسألني إذا ما كان من لديهم الجرأة شجعانا.. فإذا كنت سألتني لأجبت: ليس جميعهم. وما أجبت به لم تبرهن على خطئه بالرغم من أنك اجتهدت أن تبين أن من لديهم المعرفة تزيد شجاعتهم بعد المعرفة عما كانت قبل أن تكون لديهم تلك المعرفة، ومن ثم يعتقدون أن الشجاعة هي نفس الأمر تماما كالحكمة.. وبنفس طريقتك كان ينبغي أن تعتقد أن القوة هي الحكمة، وأن تبادر بالسؤال فيما إذا كان الأقوياء هم القادرين، وكان علي أن أجيب «نعم»، ثم تسأل إذا ما كان هؤلاء الذين يعرفون كيف يصارعون ليسوا أكثر قدرة على المصارعة ممن لا يعرفون كيف يصارعون، وتزيد قدرتهم بعد تعلمها عما كانت عليه قبل التعلم، وكان علي أن أوافق.. وحينما سلمت بهذا كان يجب أن تستخدم ما أثبته بطريقة تتفق مع رأيي بأن الحكمة هي القوة، بينما في تلك الحالة لا يجب أن أسلم بأكثر من أن القادرين هم الأقوياء، بالرغم من تسليمي بأن الأقوياء هم القادرون لأن هناك اختلافا بين القدرة والقوة، إذ الأولى تأتي عن طريق المعرفة تماما كما تأتي عن طريق التهور أو الثورة، أما الثانية - أي القوة - فتأتي عن طريق الطبيعة والحالة الصحية للجسد، وبنفس الطريقة أقول عن الجرأة والشجاعة بأنها ليست نفس الأمر، وقد بينت أن الشجعان هم من لديهم الجرأة، وليس كل من

لديهم الجرأة شجعانا لأن الجرأة قد تأتي للناس عن طريق الفن كالقدرة، وأيضا قد تأتي عن طريق التهور أو الثورة، ولكن الشجاعة تأتي لهم بالطبيعة والحالة الصحية للنفس.

فقلت: وهل تسلم يا بروتاجوراس بأن بعض الناس يعيشون أصحاء وبعضهم يعيشون مرضى؟

- فسلم بهذا.
- وهل تعتقد أن الإنسان الذي يعيش في ألم وحزن يكون صحيحًا؟
- لا.
- ولكن إذا عاش إلى آخر حياته في سرور، هل يكون في تلك الحالة قد عاش صحيحا؟
- نعم.
- فهل الخير إذن أن تعيش مسرورا، والشر أن تعيش غير مسرور؟
- نعم.. إذا كان السرور خيرا وشريفا.
- وهل تسمي بعض الأشياء السارة يا بروتاجوراس - كبقية الناس - شريرة، وبعض الأشياء المؤلمة خيرة؟ أنا أميل إلى القول بأن الأشياء تكون خيرة بقدر ما تكون سارة إذا لم يكن لها نتائج من نوع آخر، وأنها بقدر ما تكون مؤلمة تكون سيئة.
- فقال: لا أعرف يا سقراط ما إذا كنت أستطيع تأكيد هذه الطريقة غير المناسبة بأن السار هو الخير وأن المؤلم هو الشر، ليس باعتبار إجابتي الحالية فقط بل أيضا طوال حياتي، وسأكون أكثر دقة - إذا لم يخطئ حدسي - وأقول بأن هناك أشياء بعضها مؤلم، ولكنها خيرة، وبعضها ليس خيرا، وأن هناك أشياء بعضها مؤلم وخير، وأشياء بعضها ليس خيرا وليس شريرًا.
- فقلت: وهل تطلق اسم «السار» على الأشياء التي تشترك في السرور أو تجلبه؟

- فقال: بالتأكيد.
- إذن فقصدي هو أنه بقدر ما تكون سارة تكون خيرة ويكون سؤالك متضمنًا أن السرور هو الخير نفسه.
- فقال: طبقا لطريقتك المفضلة في الحديث يا سقراط «دعنا نفكر في هذا» فإذا كان التفكير يؤيد هذه النقطة، وتبرهن النتيجة على أن السرور والخير هما نفس الشيء، فسوف تتفق، لكن إذا لم يكونا كذلك، فسوف نناقش الأمر.
- فقلت: وهل تود البدء في الشرح أم أبدأ أنا؟
- فقال: ينبغي أن تبدأ أنت لأنك صاحب المناقشة.
- فقلت: هل تسمح لي بضرب مثل؟ افترض أن شخصا بحث في الصحة أو في أية صفة جسدية أخرى عند شخص آخر، إنه ينظر إلى وجهه، وإلى أطراف أصابعه، ثم يقول: اكشف عن صدرك، واستدر أمامي لأفحصك جيدا.. هذا هو ما أريده بهذا المثل، فإذا أردت تأمل رأيك في الخير والسرور، ملت إلى أن أقول لك: اكشف عن عقلك يا بروتاجوراس، واكشف عن رأيك في المعرفة؛ لأعرف إذا كنت توافق بقية الناس الذين يرون أن المعرفة ليست مبدأ القوة أو الحكم أو الرئاسة، إنهم يعرفون أن الرجل قد تكون لديه المعرفة، وأن هذه المعرفة قد تكون تحت سيطرة الغضب أو السرور أو الألم أو الحب أو ربما الخوف، كما لو كانت المعرفة عبدا مأمورا.. والآن.. هل هذا هو رأيك؟ أو إنك تعتقد أن المعرفة أمر شريف وآمر، ولا يمكن التحكم فيها ولا تسمح لأحد – إذا كان يعرف فقط الاختلاف بين الخير والشر– بأن يفعل شيئا يناقضها، وسوف يكون لتلك الحكمة القوة على مساعدته.
- فقال بروتاجوراس: أوافقك يا سقراط، ليس في هذا فقط، بل أميل إلى القول – بالإضافة إلى ما يقوله بقية الناس – إن الحكمة والمعرفة أرفع مراتب الأمور الإنسانية.

- فقلت: هذا حق وصدق، ولكن هل تعرف أن لأغلبية الناس رأيا آخر، وأن الناس تريد بصفة عامة معرفة الأحسن لا لفعله متى يشاؤون؟ وأن معظم الأشخاص الذين سألتهم عن السبب في ذلك قالوا بأن الناس حينما يسلكون على نقيض المعرفة فإنهم يقعون تحت سيطرة الألم أو السرور، أو بعض المؤثرات التي ذكرتها منذ قليل.
- فأجاب: نعم يا سقراط.. وليست هذه النقطة هي الخطأ الوحيد الذي يقع فيه الجنس البشري.

إذن فأفترض أنني وأنت حاولنا أن نعرفهم ونبين لهم طبيعة هذا التأثير الذي يسمونه «الوقوع تحت سيطرة السرور» الذي يؤكدون أنه السبب في أنهم لا يفعلون الأحسن دائمًا، وحينما تقول لهم: أيها الأصدقاء، إنكم مخطئون ولا تقولون الصدق. فربما يجيبون: يا سقراط وأنت يا بروتاجوراس؛ إذا كان تأثير النفس هذا لا يسمى «وقوعا تحت سيطرة السرور» فماذا يكون؟ وأي اسم يمكن أن تطلقاه عليه؟

ولكن لماذا نشغل أنفسنا يا سقراط برأي الكثيرين الذين يقولون أي شيء قد يحدث لهم؟

- فقلت: أعتقد أنهم قد يكونون في حاجة إلى مساعدتنا لاكتشاف كيف أن للشجاعة صلة بأجزاء الفضيلة الأخرى، فإذا كنت تميل إلى الالتزام باتفاقنا فسوف أبين الطريقة المناسبة لتوضيح تلك الصعوبة الجديدة فيما أرى، فهل توافق؟ فإذا لم توافق فلا تهتم.
- فقال: أنت على صواب، وسوف أستمر معك فيما قد بدأت.
- فقلت: حسن.. دعني إذن أفترض أنهم كرروا سؤالهم: ما هي الأهمية التي تعطيانها - بحسب طريقتنا في الحديث - لما يعرف بأنه الوقوع تحت سيطرة السرور؟ أما أنا فسوف أجيب هكذا: استمعوا أنتم وبروتاجوراس، وسوف أحاول أن أوضح

لكم.. حينما يقع الناس تحت سيطرة الرغبة في الطعام والشراب، وغيرها من الرغبات الحسية السارة، ومع ذلك فهم يتعلقون بها ويعرفون أنها سيئة، ألا تقول إنهم كانوا واقعين تحت سيطرة السرور؟ إنهم لن ينكروا هذا، ثم افترض أنك وأنا مضينا فسألناهم مرة أخرى: لأي سبب تقولون إنها أشياء سيئة؟ ألأنها سارة وتمنح السرور الوقتي؟ أم لأنها تسبب المرض والفقر وغير ذلك من الأضرار في المستقبل؟ هل ستظل سيئة إذا لم يكن لها نتائج سيئة مباشرة؟ أما لأنها ببساطة تعطي الشعور بالسرور مهما كانت طبيعية؟ ألن يجيبوا بأنها ليست سيئة بسبب السرور الذي تعطيه مباشرة؟ بل بحسب النتائج المترتبة عليها كالأمراض وما أشبه؟

- فقال بروتاجوراس: أعتقد أن الناس بوجه عام سيسألون كما تسأل.
- وفي إحداثها للأمراض ألن تسبب الألم؟ وفي إحداثها للفقر ألن تسبب الألم؟ إنهم سيوافقون على هذا أيضا إذا لم يخطئ حدسي.
- ووافق بروتاجوراس.
- وإذن فسأقول لهم باسمي واسمك: أتعتقدون أنها أشياء سيئة لأي سبب آخر غير أنها تنتهي بألم وتنتزع منا بقية المسرات، فهل سيوافقون على ذلك مرة أخرى؟
- نعتقد – كلانا – أنهم سيوافقون.
- وإذن سأتناول السؤال من حيث وجهة النظر المناقضة فأقول يا أصدقائي.. حينما تتحدثون عن الأشياء الفاضلة على أنها مؤلمة، هل تقصدون الأشياء العلاجية الفاضلة كتمرينات الألعاب الرياضية والخدمة العسكرية، والتجاء الطبيب للحرق والبتر والتخدير والحرمان من الطعام؟ أهذه هي الأشياء الفاضلة ولكنها مؤلمة؟ فهل سيوافقونني؟
- فوافق.

- وهل تسمونها فاضلة لأنها تسبب أكبر العناء والألم المباشر؟ أم لأنها - بعد ذلك- تجلب الصحة والتحسن على حالة الجسد، وتجلب الخلاص والقوة والثروة للحالات الأخرى؟ فهل سيوافقون - إذا لم يخطئ حدسي - على التعديل الأخير؟

- ووافق.

- وهل هذه الأشياء فاضلة لأي سبب آخر غير أنها تنتهي بالسرور وتخلص من الألم وتمنعه؟ وهل تنظرون بأي مقياس آخر غير مقياس السرور والألم حينما تسمونها فاضلة؟ هل يسلمون بأنها ليست كذلك؟

- فقال بروتاجوراس: أعتقد هذا.

- أولا تجدّون في طلب السرور كعمل فاضل، وتتجنبون الألم كعمل سيئ؟

- فوافق.

- ومن ثم تعتقدون أن الألم أمر سيئ والسرور أمر فاضل، كما تعتبرون السرور أمرا سيئا حين يسلبكم معظم المسرات التي يجلبها لكم، أو يسبب الآلام أكثر من السرور، ومهما يكن فلو اعتبرتم السرور سيئا بالنسبة لحد أو مقياس آخر، فلكم أن تبينوا لنا هذا المقياس ولكن ليس لديكم شيء لتبينوه.

- فقال بروتاجوراس: لا أعتقد أن لديهم مقياسا آخر.

- أليس لديكم طريقة مشابهة للتحدث عن الألم؟ إنكم تسمون الألم عملًا طيبا حين يخفف عنكم آلاما أكثر مما فيه، أو يجلب مسرات أكثر مما تجلبه الآلام، وإذن فإذا كان لديكم مقياس آخر غير السرور والألم اللذين أشرتم إليهما حينما أسميتم الألم الحقيقي شيئا فاضلا لاستطعتم أن تبينوه ولكنكم لن تستطيعوا.

- فقال بروتاجوراس: فعلا.

- فقلت: أفترض مرة أخرى أن الناس قالوا لي: لماذا تكثر من الكلام وتتحدث بطرق كثيرة في هذا الموضوع؟ فسأجيب: أرجو المعذرة يا أصدقائي، ولكن هناك أولا صعوبة في تفسير معنى العبارة «واقع تحت سيطرة السرور» وكل النقاش قد دار حولها، وإذا رأيتم الآن أن هناك أية طريقة ممكنة يمكن بها تفسير الشر كغيره بغير طريقة الألم، أو الخير بغير طريقة السرور، وإلا فينبغي أن تظلوا متراجعين، فهل أنتم مقتنعون إذن بأن تكون لكم حياة كلها سرور لا يشوبها ألم؟ إذا كنتم كذلك وإذا لم تستطيعوا أن تبينوا أي خير أو شر لا ينتهي بسرور وألم، فاستمعوا إلى النتائج. إذا كان ما قلتموه حقا، فإن المناقشة التي تثبت أن الرجل يفعل الشر غالبا عن معرفة تكون عقيمة حينما يكون عليه أن يتراجع، لأنه يكون مضللا ومحكوما بالسرور، أو حينما تقولون ثانية إن الرجل يرفض عن معرفة أن يفعل ما هو خير لأنه محكوم في نفس الوقت بالسرور، وهذا الشيء المضحك سيتضح إذا عرفنا استعمال الأسماء المختلفة: كالسار والمؤلم والخير والشر، إذ إن هناك شيئين، دعنا نسميها باسمين: الأول هو الخير والشر، والثاني هو السار والمؤلم، ولكي نتصور هذا، دعنا نقول إن الرجل يفعل الشر وهو يعرف أنه يفعل الشر، ولكن سيسأل البعض: لماذا؟ فتكون الإجابة الأولى لأنه يسيطر عليه، وسوف يستطرد قائلا: ولكن بأي شيء هو محكوم؟ ولن تكون الإجابة «لأنه محكوم بالسرور»، لأن اسم السرور استبدل باسم الخير، ففي إجابتنا إذن سنقول فقط: «إنه محكوم»، وسوف يكرر السائل: بماذا؟ وسنجيب فعلا بقولنا بواسطة الخير.. لا.. فإن السائل سوف يرد ضاحكًا إذا كان من النوع المسترسل. هذا مضحك جدا، أن يفعل الرجل ما يعرف أنه شر حينما يجب ألا يفعل، لأنه محكوم بالخير، وسوف يسأل: أهذا لأن الخير جدير بأن يهزم الشر أم غير جدير بذلك؟

وعلى هذا السؤال سوف نجيب بوضوح: لأنه غير جدير، لأنه إذا كان جديرا فإن الواقع تحت تأثير السرور – كما نقول – لن يفعل الخطأ. وسنجيب ولكن كيف؟ أيكون

الخير غير جدير بالشر، أم أن الشر هو غير الجدير بالخير؟ أليس التفسير الحقيقي هو ألا نضع أحدهما في نسبة مع الآخر كما تفعل في الأكبر والأصغر، أو الأكثر والأقل؟ لن نستطيع إنكار هذا، وسوف يقول: وحينما تتحدث عن «كونه محكوما» فماذا تقصد إلا أن تختار الشر الأكثر لتستبدله بالخير الأقل؟ والآن استبدل أسماء السرور والألم بأسماء الخير والشر وقل - ليس كما قلت من قبل - إن الإنسان يفعل ما هو شر عن معرفة ولكنه يفعل ما هو مؤلم عن معرفة، ولأن السرور يسيطر عليه، السرور غير الجدير بأن يسيطر عليه، فما هو المقياس في نسبة السرور إلى الألم غير التطرف والقصور الذي يعني أنها صارت أكبر وأصغر وأكثر وأقل، ومختلفة في الدرجة، لأنه إذا قال أحد: نعم يا سقراط ولكن السرور الحالي يختلف جدا عن السرور والألم في المستقبل. وسأجيب على هذا بقولي: وهل تختلف في أي شيء إلا في السرور والألم؟ ليس هناك مقياس آخر لها.. فهل تضع في الميزان - كالوزان الماهر - المسرات والآلام بقربها وبعدها، وتزنها ثم تقول أيهما ترجح الأخرى، فإذا وزنت المسرات مع المسرات، فأنت تأخذ الأكثر والأكبر، وإذا وزنت الآلام مع الآلام، فأنت تأخذ الأقل والأصغر، أو إذا وزنت المسرات مع الآلام، فأنت تختار هذا النمط من المسلك الذي ترجح به السار على المؤلم سواء البعيد بالقريب، أو القريب بالبعيد، وتتجنب هذا النمط من السلوك الذي ترجح به المؤلم على السار، ألا توافقون يا أصدقائي على أن هذا صحيح؟ إنني على ثقة أنهم لن يستطيعوا إنكار ذلك.

- فوافقني...

- حسن، سأقول إذن - إذا وافقت - فكن كريما معي في الإجابة على سؤالي: ألا تبدو نفس الأحجام أكبر لناظريك حينما تكون قريبة، وتبدو أصغر حينما تكون بعيدة؟ سوف يسلمون بهذا، وكذلك الأحجام والأشياء السميكة والعدد والأصوات - وهي في نفسها متساوية - تكون أكبر حين تكون قريبة، وأصغر حين تكون بعيدة وسوف يسلمون أيضا بهذا .. والآن افترض أن السعادة محتواة

في فعل أو اختيار الأكبر، ومحتواة في عدم عمل - أو تجنب - الأصغر، فما هي القاعدة الباقية للحياة الإنسانية؟ أليس فن القياس هو تلك القاعدة؟ أوليس هو قوة المظهر؟ أليست الأخيرة هي الفن الخادع الذي يجعلنا نضل في تقلبات الحياة، فنرد أشياء إلى أشياء أخرى في نفس الوقت سواء في أفعالنا أو اختيارنا للأشياء كبيرة كانت أو صغيرة؟ ولكن فن القياس سينتهي بتأثير المظاهر وسيضعف تهذيب النفس أخيرا إذا أردنا الحق، ليجد البقية في الصدق، وبذلك سيبقى على حياتنا، ألا يسلم الجنس البشري بوجه عام بأن الفن الذي يكمل هذه النتيجة هو فن القياس؟

- فقال: نعم هو فن القياس.
- فأفترض - مرة ثانية - أن الإبقاء على الحياة الإنسانية يعتمد على اختيارك الشاذ والسوي، وعلى المعرفة التي على الإنسان أن يختار منها الأكثر أو الأقل سواء بالرجوع إليها أو إلى غيرها، وسواء كانت قريبة أو بعيدة فما هي قاعدة الإبقاء على حياتنا؟ أليست هي المعرفة؟ معرفة القياس حينما يكون السؤال عن الزيادة والنقصان، ومعرفة العدد حينما يكون السؤال عن الشاذ والسوي.
- سيوافق الناس.. أليس كذلك؟
- فاعتمد بروتاجوراس نفسه أن الناس ستوافق.
- فقلت: حسن .. لقد رأيتم - يا أصدقائي - أن الإبقاء على الحياة الإنسانية قد وجد في الاختيار الصحيح للمسرات والآلام، وفي اختيار الأكثر والأقل، والأكبر والأصغر، والأقرب والأبعد، ألا ينبغي أن يكون هذا القياس باعثا على زيادتها ونقصانها ومساواتها بالنسبة لبعضها البعض؟
- هذا صدق لا يمكن إنكاره.
- وبما أن لهذا مقياسا فلا ينبغي إنكار أنه فن وعلم.

- إنهم سيوافقون.

- إن طبيعة هذا الفن أو العلم ستكون موضع التأمل في المستقبل، ولكن وجود أي علم يهيئ إجابة ثابتة على السؤال الذي وجهته لي ولبروتاجوراس، فعندما وجهت السؤال - إذا كنت تتذكر - كان كل منا يوافق على أنه ليس هناك شيء أعظم من المعرفة، وأن المعرفة - كيفما كان وجودها - ينبغي أن يكون لها الغلبة على السرور وكل الأشياء الأخرى.. ثم قلت إن السرور غالبا ما يكون له الغلبة على الشخص الذي حصل المعرفة، ورفضنا أن نوافق على هذا، ورددت قائلا: ما معنى أن يكون محكوما بالسرور يا بروتاجوراس وأنت يا سقراط إذا لم يكن هذا صحيحا؟ أخبرنا بماذا تسمي هذه الحالة: لو كنا أجبنا مباشرة وفي نفس الوقت بـ«أنه الجهل» لضحكت علينا، ولكن في ضحكك علينا الآن ضحك على نفسك أيضا لأنك تسلم أيضا بأن الناس يخطئون في اختيارهم للمسرات والآلام، وهذا - أي اختيارهم للخير والشر - من نقص المعرفة، ووافقت بعد ذلك على أنهم يخطئون ليس فقط بسبب نقص المعرفة بوجه عام، بل أيضا بسبب هذه المعرفة الخاصة التي تسمى بـ «القياس» وأنت تعرف أن السلوك الخاطئ الذي يعمل بدون معرفة يعمل بجهل، ولذلك فهذا هو معنى أن يكون محكوما بالسرور، أي بالجهل وما هو أعظم، ويبين أصدقاؤنا أن بروتاجوراس وبروديكس وهيبياس من أطباء الجهل، ولكنك وأنت تحت تأثير الفكرة الخاطئة التي تقول بأن الجهل ليس هو السبب، وإن الفن الذي أتحدث عنه لا يمكن أن يعلم سواء لم تذهب بنفسك أو لم ترسل بأولادك إلى السفسطائيين معلمي هذه الأشياء توفر نقودك ولا تعطيهم شيئا، وتكون النتيجة أن تكون أسوأ في الحياة العامة والخاصة .. فلنفترض أن هذا هو جوابنا على الناس بوجه عام.. وأحب الآن أن أسألك يا هيبياس وأنت يا بروديكس مثلما سألت بروتاجوراس (لأن النقاش لكما كما هو لنا) فيما إذا كنتما تعتقدان أنني أقول الحق أم لا؟

- فاعتقدا معا بأن ما قلته صحيح تماما.
- إذن فأنتما توافقان على أن السار هو الخير وأن المؤلم هو الشر، وهنا أرجو من صديقي بروديكس ألا يقدم تفسيره للأسماء سواء كان يميل إلى تسميتها بجالبة السرور أو البهجة أو المفرحة، ومهما كان الأمر - أي مهما كان الاسم الذي يفضل إطلاقه عليها - فسوف أسألك أيها العظيم بروديكس أن تقول رأيك في هذا الكلام.
- فضحك بروديكس موافقا.. كما فعل الآخرون.
- وإذن يا أصدقائي فماذا تقولون في هذا؟ أليست كل الأفعال شريفة ومفيدة، وهي ما يجعل الحياة سارة ولا ألم فيها؟ أوليس العمل الشريف مفيدا وخيرا أيضًا؟
- فوافقوا على هذا.
- فقلت: وإذن فلو كان السار هو الخير فلن يفعل أحد شيئا متأثرا بفكرة أو اعتقاد أن بعض الأشياء تكون أحسن، ويمكن إدراكها أيضا حينما يكون عليه أن يفعل الأحسن، وهذا الشعور بالنقص من الإنسان في نفسه مجرد جهل، كما أن الشعور من الإنسان بالاستعلاء في نفسه هو الحكمة.
- فوافقوا جميعًا..
- أوليس الجهل هو أن يكون لك رأي كاذب أو خادع حول الأشياء الهامة؟
- فوافقوا أيضا على هذا بالإجماع.
- فقلت: وإذن لا أحد يتبع الشر إراديا أو حتى يفكر في أن يكون شريرا، فتفضيل الشر على الخير ليس من الطبيعة الإنسانية، وحينما يجبر الإنسان على اختيار أحد شرين، فلا أحد سيختار أكبرهما حينما يكون في يده اختيار الأبسط.
- فوافقنا جميعا على كل كلمة من هذا الكلام.

- فقلت: حسن، وهناك شيء معين يسمى الخوف أو الفزع، وهنا أحب يا بروديكس أن أعرف بصفة خاصة إذا كنت توافقني على أن تعريف هذا الخوف أو الفزع كتعريف الشر.

- فوافق بروتاجوراس وهيبياس، ولكن بروديكس قال إن هذا خوف وليس فزعًا.

- فقلت: لا تهتم يا بروديكس، ودعني أسأل: إذا كانت تأكيداتنا السابقة صحيحة، فهل سيتبع الرجل ما يخافه حينما لا يكون مجبرا؟ أليس في هذا تناقض سطحي للاعتراف الذي اتفقنا عليه حالا وهو أنه يعتقد أن الأشياء التي يخالفها هي الشر، ولا أحد سيتبع أو يوافق إراديا على أن يكون ما يفكر فيه هو الشر؟

- ووافقوا أيضا على هذا بالإجماع.

- فقلت: وإذن فهذه يا هيبياس هي فروضنا، وسأرجو بروتاجوراس أن يشرح لنا كيف يكون ما قاله في بادئ الأمر صحيحا، ولست أقصد ما قاله في بادئ الأمر تماما، لأن رأيه الأول – كما قد تتذكر – كان يقول: إن هناك خمسة أجزاء للفضيلة لا يشبه أحدها الآخر، وإن لكل منها وظيفة منفصلة، وأنا – على أي حال – لا أشير إلى هذا، ولكني أشير إلى الرأي الذي أكده بعد ذلك وهو أن أربعة من هذه الفضائل الخمس شبيهة لبعضها البعض تقريبا، أما الخامسة – وهي الشجاعة – فتختلف عن الأخريات اختلافا عظيما، وقد أدلى إلي بالبرهان التالي على هذا فقال: ستجد يا سقراط أن بعض الكفار والشريرين والمتطرفين والجهلاء من الناس قد يعدون من الشجعان، مما يثبت أن الشجاعة شيء يختلف عن باقي أجزاء الفضيلة، وكنت مندهشا لقوله هذا في حينه، وما زلت للآن أكثر اندهاشا أن ناقشت الموضوع معك، ولذلك سألته فيما إذا كان يقصد بالشجاع من هو جريء، فأجاب نعم، وهو كذلك الجسور أو المندفع (ولعلك تتذكر يا بروتاجوراس أن هذه كانت إجابتك).

- فوافق.

- وقلت: حسن.. فقل لنا ضد ماذا يكون الشجعان على استعداد للاندفاع؟ أضد نفس الأخطار التي يتعرض لها الجبناء؟
- فأجاب بالنفي.
- أهي إذن ضد شيء آخر يختلف؟
- فقال: نعم.
- إذن هل يذهب الجبناء حيث يكون الأمن، ويذهب الشجعان حيث يكون الخطر؟
- نعم يا سقراط، وكذلك يقول الناس.
- فقلت: صحيح جدا.. ولكن أريد أن أعرف ضد ماذا تقول إن الشجعان على استعداد للاندفاع؟ أضد الأخطار معتقدين أنها أخطار أم لا؟
- فقال: لا.. لقد برهنت الحالة السابقة في المناقشة على أنها مستحيلة.
- فقلت: للمرة الثانية هذا صحيح تماما، وإذا كان هذا قد ثبتت صحته، فلا أحد يذهب لمواجهة ما يعتقد أنها أخطار لو أن الرغبة في ضبط النفس – التي تجعل الناس يندفعون نحو الأخطار – ظهرت بأنها جهل بها.
- فوافق.
- وإذن فالرجل الشجاع والجبان يذهبان لمواجهة ما يجرآن عليه، ولذلك فإن الجبان والشجاع – من هذه الوجهة – يذهبان لمواجهة أشياء مماثلة.
- فقال بروتاجوراس: ومع ذلك يا سقراط فإن ما يذهب إليه الجبان هو ضد ما يذهب إليه الشجاع، أحدهما مستعد للعراك والآخر غير مستعد.
- فقلت: وهل يذهب للعراك شريفا أم مهينا؟
- فأجاب: يذهب شريفا.

- إذا كان يذهب شريفا فنحن نوافق على أنه خير لأن كل الأفعال الشريفة توافق على أنها خيرة.
- هذا صحيح، وأتمسك به دائما.
- فقلت: عندك حق، ولكن أي الاثنين يرفض الذهاب إلى الحرب - في رأيك - وهي الشيء الخير والشريف؟
- فأجاب: الجبناء.
- فقلت: وما هي الأشياء الخيرة والشريفة وتكون سارة كذلك؟
- فأجاب: لقد ذكرت ذلك بالتحديد.
- وهل يرفض الجبناء - عن علم - الذهاب إلى الأشرف والأكثر جلبا للسرور والأحسن؟
- فأجاب: ينبغي أن يكذب التسليم بهذا الاعترافات السابقة.
- ولكن ألا يذهب الرجل الشجاع أيضا ليواجه الأحسن والأكثر جلبا للسرور والأشرف؟
- ينبغي الموافقة على ذلك.
- وليس للرجل الشجاع قاعدة للخوف أو قاعدة للجرأة.
- فأجاب: صحيح.
- وإن لم تكن له قاعدة.. أيكون شريفا؟
- فوافق على هذا.
- وإن كان شريفا، أيكون خيرا؟
- نعم.

- ولكن هل الخوف والجرأة بالنسبة للجبان أو للمتهور أو للمجنون على العكس هي القاعدة؟
- فوافق.
- وهذه المخاوف والأشياء الباعثة على الجرأة أساسا هل تنشأ من الجهل وقلة التهذيب؟
- فقال: صحيح.
- وإذن هل تسمي الدافع الذي يترتب عليه سلوك الجبناء جبنا أم شجاعة؟
- فأجاب: أسميه جبنا.
- أولم يظهر أنه سلوك الجبناء نتيجة جهلهم بالمخاطر؟
- فقال: بكل تأكيد.
- وهل هم جبناء بسبب ذلك الجهل؟
- فوافق.
- وهل توافق على أن السبب الذي يترتب عليه أنهم جبناء هو الجبن؟
- فوافق مرة ثانية.
- وإذن فالجهل بما هو خطر أو بما ليس خطرا هو الجبن.
- فأومأ بالموافقة.
- فقلت: ولكن الشجاعة بالتأكيد هي نقيض الجبن.
- نعم.
- والحكمة التي نعرف بها ما هي الأخطار وما هي ليست بأخطار تتعارض مع الجهل بها؟

- فأومأ بالموافقة مرة ثانية.
- والجهل بها هو الجبن؟
- فأومأ بالموافقة وهو شديد التردد.
- والمعرفة بما هو خطر أو بما ليس بخطر هي الشجاعة، وهي تتعارض مع الجهل بهذه الأشياء.
- وعند هذه النقطة لم يومئ بأية حركة بل ظل صامتا.
- فقلت: لماذا لم تبد الموافقة أو عدم الموافقة يا بروتاجوراس؟
- فقال: أنهِ المناقشة بنفسك.
- فقلت: أريد فقط أن أوجه سؤالا واحدا: أريد أن أعرف ما إذا كنت ما زلت تعتقد أن هناك أناسا أكثر جهلا ومع ذلك فهم أكثر شجاعة؟
- يبدو يا سقراط أن لديك أملا يجعلني أجيب، ولذلك فسوف أرضيك وأقول: إن هذا يبدو لي أنه مستحيل أن يتفق مع المناقشة.
- فقلت: إن غرضي الوحيد من استمرار المناقشة هو الرغبة في تأكيد طبيعة الفضيلة ونسبها، لأن هذا إذا كان واضحا فأنا على يقين من أن القضية الأخرى التي استمرت بيني وبينك طويلا، وأثبتها أنت وأنكرت أنا أن الفضيلة من الممكن تعلمها، هذه القضية أصبحت واضحة أيضا وتبدو لي نتيجة مناقشتنا أمرا فرديا، ولو كان لمناقشتنا صوت يتكلم لسمعناه يضحك منا قائلا: أنت يا بروتاجوراس وأنت يا سقراط كائنات غريبة، فأنت يا سقراط، يا من تقول بأن الفضيلة لا يمكن أن تعلم تناقض نفسك الآن بمحاولتك إثبات أن كل الأشياء تأتي بالمعرفة، بما فيها العدالة والاعتدال والشجاعة التي تميل إلى إظهار أن الفضيلة يمكن بالتأكيد تعلمها، لأن الفضيلة لو كانت شيئا آخر غير المعرفة كما يحاول بروتاجوراس أن يثبت، فمن الواضح أنه لا يمكن تعلم الفضيلة، ولكن إذا كانت الفضيلة هي

المعرفة تماما، كما تجتهد في إثباته، فلا يمكنني إلا أن أفترض أن الفضيلة من الممكن أن تعلم.. أما بروتاجوراس - من الناحية الثانية - الذي بدأ بقوله إن الفضيلة من الممكن تعلمها، فهو الآن قادر على إثبات أنها شيء آخر أفضل من الفضيلة، فإذا كان هذا صحيحا فمن غير الممكن تماما أن تعلم، وألاحظ الآن يا بروتاجوراس أن اختلاف آرائنا هذه يدعونا إلى توضيحها، وأفضل أن تستمر المناقشة حتى نوضح ما هي الفضيلة وفيما إذا كان من الممكن تعلمها أم لا، ما لم يجعلنا ايميثيوس السعيد نتعثر ويخدعنا في المناقشة، كما نسينا في القصة، أنني أفضل برومثيوسك على ايمثيوسك، لأنني أنتفع منه حينما أكون مشغولا بهذه الأسئلة، وبعناية برومثيوس بحياتي الخاصة.

(2) وليم جيمس يناقش معارضه مندهشا

حول معنى الحقيقة(*)

حالة حوار:

يقول وليم جيمس W. James (1842 - 1910م):

أعتقد بعد الردود التي قدمتها على كل الاعتراضات السابقة، لا تزال لدى القارئ بعض الجوانب الغامضة التي تجعله غير مقتنع تماما؛ لذلك أرى من واجبي محاولة توضيحها، وأرى من الأفضل صياغة هذا التوضيح في صورة حوار بين البراجماتي والمعارضة، يقوم المعارض للبراجماتية بالسؤال، ويحاول البراجماتي الرد.

يسأل المعارض للبراجماتية: تقول إن حقيقة الفكرة وصدقها ترتبط بنتائجها وأعمالها، لنفرض أن لدينا مجموعة من الوقائع التي حدثت قبل الطوفان في تاريخ كوكبنا، والتي دائما ما نسأل عن حقيقتها وعن هل يمكن معرفتها على الإطلاق؟ ولنفترض أن حقيقتها إذا ما تجنبنا القول بخالق عالم بكل شيء لا نعرفها على الإطلاق. هل يمكن القول وفقا لأفكارك أيها الأخ البراجماتي إن هناك حقيقة لمثل هذه الحالة من الوقائع؟ هل توجد حقيقة أم لا توجد بالنسبة لمثل هذه الحالة التي تستحيل معرفتها على الإطلاق؟

يرد البراجماتي: لماذا تسألني مثل هذا السؤال؟

المعارض: لاعتقادي أنه يضعك في موقف محير؟

البراجماتي: كيف ذلك؟

(*) وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة أحمد الأنصاري، نشر المركز القومي للترجمة (1166)، القاهرة، 2008م.

المعارض: إذا اخترت القول إن هناك «حقيقة» فإنك تتنازل عن كل نظريتك البراجماتية، فوفق هذه النظرية تتطلب الحقائق وجود الأفكار والنتائج المترتبة عليها. ولا نفترض في المثال الحالي وجود العارف، وبالتالي لا وجود لأي أفكار أو نتائج أو أعمال. فما الذي يبقى لديك حتى تقيم حقيقتك عليه أو تصنعها منه؟

البراجماتي: هل ترغب مثل كل خصومي أن تجعلني أستخرج الحقيقة من الواقع نفسه؟ من الواضح أنني لا أستطيع ذلك. الحقيقة شيء تتم معرفته. فكر وقول عن الواقع، بالتالي تعد مضافة إليه، ومع ذلك ربما يكون قصدك مختلفا، وقبل قيامي باختيار أحد الأمرين اللذين طرحتهما أمامي أو معرفة الأمر الثاني أو لا.

المعارض: إذا اخترت القول بعدم وجود حقيقة في مثل هذه الحالة المفترضة فليس هناك أفكار أو أعمال ونتائج، فإنك بذلك تتحدى الفهم العام، ألا يعتقد الفهم العام أن كل حالة من الوقائع يمكن صياغتها في عبارة وفقا لطبيعة الأشياء حتى إذا لم يوجد في الواقع من ينطق بهذه القضية؟

البراجماتي: لا أختلف مع الفهم العام في الإيمان بذلك، فحقيقة توجد حوارات لا حصر لها في تاريخ كوكبنا لم يفسرها أي مخلوق كان، أو سيظهر من يضع تفسيرا لها في المستقبل. ومع ذلك يمكن القول بصورة مجردة إنه لن يكون لها إلا تفسير واحد صحيح، فتعد حقيقة هذا الحدث محددة سلفا وفقا لطبيعته، ويستطيع المرء القول بضمير مرتاح إنها تكون سابقة الوجود بالقوة، ولذا يعد الفهم العام محققا في زعمه.

المعارض: أيمكن القول إن هذا الرد يعبر عن الأمر الذي قد اخترته؟ أترى أن هناك حقيقة حتى في الحالات التي لن تتم معرفتها أبدا؟

البراجماتي: أعتقد ذلك، ودعني أكون متسقا مع تصوري للحقيقة، ولا تطلب مني التخلي عنه من أجل شيء من المستحيل فهمه، ألا تعتقد أنت أيضا في وجود الحقيقة حتى في الحالات التي لم تتم معرفتها أبدا؟

المعارض: أعتقد بالفعل ذلك.

البراجماتي: أرجو أن توضح لي إذن مم تتكون هذه الحقيقة بالنسبة إلى هذه الأشياء اللامعروفة؟

المعارض: مم تتكون؟ ماذا تعني بذلك وبكلمة تتكون؟ إنها لا تتكون من شيء، إنها موجودة بذاتها، بمعنى آخر ليس لها وجود أو محتوى، وإنما يتم الحصول عليها وتخص واقعا معينا.

البراجماتي: ما العلاقة التي بينها وبين الواقع الذي تخصه؟

المعارض: ماذا تعني؟ وأي علاقة تقصدها؟ إنها ترتبط بالواقع بالضبط، تعرفه وتعبر عنه وتمثله.

البراجماتي: من يعرفها؟ ماذا تمثل؟

المعارض: تعرفه الحقيقة، أي يعرفه كل من يمتلك الحقيقة، وتمثل كل فكرة صادقة عن الواقع الحقيقة الخاصة به.

البراجماتي: أظن أننا قد اتفقنا أنه ليس هناك عارف له، وليس هناك فكرة تمثله نستطيع أن نفترضها.

المعارض: لقد اتفقنا بالفعل.

البراجماتي: أرجو أن تقول مرة أخرى مم تتكون هذه الحقيقة القائمة بذاتها، هذا العنصر الثالث الوسيط بين الوقائع نفسها من جهة وكل المعرفة الخاصة بها فعلية كانت أو ممكنة من جهة أخرى. كيف تكون ملامحها في هذه الحالة الثالثة؟ من أي مادة فكرية أو مادية أو معرفية يتم بناؤها؟ ما الجانب الميتافيزيقي من الواقع الذي تقيم فيه؟

المعارض: ما هذه الأسئلة السخيفة؟ ألا يكفي القول إن من الصواب أن تكون الوقائع كذا وكذا ومن الخطأ أن تأتي غير ذلك؟

البراجماتي: حقيقة أن الوقائع تكون كذا وكذا. ولن أستسلم للإغراء وأسألك ماذا تعني الحقيقة؟ وإنما أسألك ما إذا كانت عبارتك «حقيقة أن» الوقائع تكون كذا وكذا تعني شيئا إضافيا حقا للوجود الحقيقي للوقائع ذاتها، أو بمعنى أدق لوجودها العادي الخالص؟

المعارض: تبدو لي بالفعل أنها شيء أكثر من مجرد الوجود الخالص للوقائع. إنها نوع من المعادلة العقلية أو الفكرية، لها وظيفتها المعرفية، قيمتها كحدود فكرية.

البراجماتي: من الواضح أنك تقصد نوعا من القرين الروحي لها أو شبحها! إذا كان الأمر هكذا أين توجد هذه الحقيقة؟

المعارض: أين؟ أين؟ ليس هناك أين. إنما يتم الحصول عليها ببساطة، مجرد عملية تحصيل.

البراجماتي: توجد في أي عقل إنساني أو يتم الحصول عليها فيه؟

المعارض: كلا فليس هناك عارف فعلي - كما اتفقنا - يجب أن يتم افتراضه.

البراجماتي: أوافق على عدم وجود عارف فعلي، ومع ذلك هل تثق بعدم وجود فكرة عن عارف ممكن أو مثالي له صلة بتشكيل هذه الفكرة المراوغة عن حقيقة الوقائع في عقلك؟

المعارض: بالطبع إذا كان هناك حقيقة بالنسبة للوقائع لا بد أن تكون الحقيقة التي يعرفها العارف المثالي، وبذلك لا تستطيع أن تفصل بين مفهومها والمفهوم الخاص به، ولكن وجوده لا يكون أسبق من وجودها، وإنما يكون وجوده لاحقا لوجودها.

البراجماتي: ما زلت متحيرا بالنسبة لموقف ما يسمى بالحقيقة، فهي معلقة بين السماء والأرض وبين الواقع والمعرفة، تقف على أرض الواقع ومنزوعة منه، تالية مضافة له وفي نفس الوقت سابقة في وجودها عن رأي أي عارف ومستقلة تماما فهل تكون مستقلة عن العارف كما تقول؟ إنها تبدو لي كما لو كانت مجرد اسم آخر للممكن معرفته بالقوة

عن الواقع ومتميزا عن المعرفة الفعلية له. أليست معرفتك أو الحقيقة التي تقول بها هي ما يدركه أي عارف ماهر في حالة وجوده؟ وإذا أمكن تصور عالم لا يوجد به عارفون، هل يمكن لأي حقيقة عن الوقائع أن توجد بوصفها متميزة ومستقلة عن الوقائع ذاتها؟ أن تجد مكانا في هذا العالم؟ أعتقد أن مثل هذه الحقيقة لا يستحيل وجودها فقط وإنما لا يمكن تصورها أو إدراكها.

المعارض: أعتقد أنك قلت من فترة وجيزة إن الحقائق الخاصة بالحوادث الماضية تكون موجودة وإن لم يعرفها أحد على الإطلاق.

البراجماتي: نعم ويجب أن تتذكر أنني قد وضعت شرطا يسمح لي بتعريف الكلمة بطريقتي الخاصة، فتعد حقيقة أي حدث من حوادث الماضي أو الحاضر أو المستقبل مجرد اسم آخر لواقعة أخرى، تقول: إن أي حدث تتم معرفته فإن طبيعة هذه المعرفة تكون محددة سلفا لدرجة معينة. لا تعني الحقيقة التي تسبق المعرفة الفعلية لأي واقعة إلا ما يجد أي عارف ممكنًا لهذه الواقعة، من الضروري الاعتقاد فيه في النهاية، يجب أن يعتقد في شيء يحقق له علاقات مرضية معها. ويشكل بديلا عقليا أو فكريا مناسبا لها. أما ما قد يكون عليه هذا الشيء، يكون محددا بالطبع في جانب منه بطبيعة الواقعة وفي الجانب الآخر بواسطة مجال روابطها وعلاقاتها. هذا يعني في اعتقادي ما قد تقصده بأن الحقيقة تكون سابقة في وجودها عن المعرفة، فالحقيقة عبارة عن معرفة متوقعة أو معرفة في مجال الإمكان فقط.

المعارض: ماذا تعرف «المعرفة» عندما تحدث أو تتم؟ ألا تعرف الحقيقة؟ وإذا كان ذلك ألا يجب أن تكون «الحقيقة» متميزة عن كل من «الواقعة» و«المعرفة»؟

البراجماتي: يبدو لي أن «المعرفة» لا تعرف إلا الواقعة أو الحدث أو الواقع ذاته، ترى ثلاثة كائنات مستقلة هي الواقع والمعرفة والحقيقة ولا أرى إلا كائنين فقط. أستطيع أن أدرك كيف تتم معرفة هذين الكائنين، وحين أسأل نفسي عن الكائن الثالث؛ أي الحقيقة، وكيف يعرف لا أستطيع أن أجد شيئا متميزا أو مختلفا عن الواقع من ناحية، والطرق

التي تتم معرفته بها من ناحية أخرى. ألا يمكن أن تكون قد خدعت باللغة العادية التي وجدت من الأسهل تقديم اسم ثالث يعني أحيانا نوعا من المعرفة وأحيانا أخرى واقعا معروفا يتم تطبيقه على هذين الأمرين بالتبادل؟ وماذا تكسب الفلسفة من وجود هذا اللبس وتقديس هذا الغموض؟ من الواضح إذا سميت موضوع المعرفة واقعا، والطريقة التي يدرك بها حقيقة مدركة يتم إدراكها في مناسبات معينة من قبل كائنات إنسانية ترتبط مصالحها المتنوعة بها، تمكنت من التخلص من كل المشكلات.

المعارض: هل تعني أنك تخلصت من المشكلة التي وضعتك فيها؟

البراجماتي: يقينا تخلصت منها إذا كانت الحقيقة والمعرفة مصطلحين متضايفين يتوقفان على بعضهما البعض، فأينما تكون المعرفة قابلة للإدراك تكون الحقيقة فعلية. لذلك حين ذكرت الأمر الأول من المعضلة فكرت في الحقيقة الفعلية وأكدت عدم وجودها، فلا تكون موجودة حسب الفرض لعدم وجود عارف أو أفكار أو أعمال ونتائج. ومع ذلك وافقت على أن الحقيقة الممكنة أو بالقوة يمكن أن توجد؛ فمن الممكن وجود العارف وظهوره، والحقيقة القابلة للإدراك من المؤكد وجودها لأنه من الناحية النظرية المجردة لا يوجد في طبيعة الحوادث السابقة للطوفان ما يجعل تطبيق المعرفة بها أو عليها غير ممكن أو جائز؛ لذلك حين حاولت توريطي بالأمر الثاني من المعضلة فكرت في الحقيقة حينئذ كمجرد إمكانية خالصة، وقررت وجودها ووقفت إلى جانب الفهم العام.

السؤال الآن: ألا تخلصني هذه التميزات والتوضيحات من المشكلات؟ ألا تعتقد أنها قد تساعدك أيضا؟

المعارض: اغرب عن وجهي. دعك من هذا الجدل الرديء والسفسطة الفارغة، فالحقيقة هي الحقيقة، ولن أقلل من قيمتها أبدا بالتوحيد بينها وبين آرائك البراجماتية المتدنية التي تقترحها.

البراجماتي: حسنا أيها الخصم العنيد؛ فلا أمل أن أجعل منطقيا ومثقفا مثلك يحيد عن موقفه؛ فعليك أن تستمتع بحياتك وبتصورك المقدس للحقيقة. ربما قد تألف الأجيال الجديدة هذا التفسير الحسي والتجريبي الذي تقول به البراجماتية. حينئذ قد تتعجب هذه الأجيال كيف لم يجد مثل هذا التفسير الطبيعي والسهل الذي قد وضعته للحقيقة قبولا من تلك العقول الذكية؟ وكيف كان التزامهم بالطرق المجردة للتفكير عائقا أمام إدراكه؟

(3) إشفيتسر يحدد مندهشا معنى الحضارة(*)

الحضارة طابعها الجوهري أخلاقي: ما الحضارة؟

سؤال لا بد أن يكون قد ألح على اهتمام كل أولئك الذين يعدون أنفسهم متحضرين؛ ورغم ذلك فإنه من العجب أن الإنسان لا يكاد يجد في الإنتاج الفكري العالمي اليوم كتابا وضع هذا السؤال، وأندر من هذا أن يكون قد أتى عليه بجواب، فقد افترض أنه لا حاجة بنا إلى تعريف الحضارة ما دمنا قد ملكناها هي نفسها. وإذا مس هذا السؤال أحد كان من المظنون أنه مفروغ منه بالإحالة إلى التاريخ والعصر الحاضر. أما الآن وقد أفضت بنا الأحداث إلى الشعور بأننا نعيش في خليط خطير من الحضارة والبربرية فيجب - شئنا أو لم نشأ - أن نحاول تحديد طبيعة الحضارة الحقيقية.

ونستطيع أولا أن نعرف الحضارة بصورة عامة فنقول: إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماهير على السواء.

فما مقوماتها؟ أول مقوماتها أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة من الكفاح في الوجود، وإيجاد الظروف المواتية للجميع في الحياة قدر الإمكان مطلب يطلب لنفسه من ناحية، ومن ناحية أخرى يطلب من أجل كمال الأفراد روحيا وأخلاقيا، وهو الغاية القصوى من الحضارة.

والكفاح في الوجود مزدوج: فيجب أن يؤكد الإنسان نفسه في الطبيعة وضد الطبيعة، وكذلك بين إخوانه في الإنسانية وضدهم.

(*) ألبرت إشفيتسر: في فلسفة الحضارة، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، 1963م.

وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية، وجعله يخدم الأهداف المطلوبة بكل دقة ممكنة.

ولهذا فإن الحضارة مزدوجة الطبيعة: فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولا على قوى الطبيعة، وثانيا على نوازع الإنسان.

فأي هذين النوعين من أنواع التقدم هو التقدم الحقيقي في الحضارة؟ النوع الثاني، وإن كان أقلهما ظهورا عند الملاحظة. لماذا؟ لسببين: الأول أن سيادة العقل على الطبيعة الخارجية لا تمثل تقدما خالصا، بل تقدما تقترن فيه المزايا بالمساوئ التي يمكن أن تعمل في اتجاه البربرية. فالسبب في أن الأحوال الاقتصادية في عصرنا فيها خطر على الحضارة ينبغي أن يُبحث عنه جزئيا في هذه الواقعة وهي أننا سخرنا لخدمتنا قوى طبيعية يمكن أن تتجسد في آلات. لكن يجب مع هذا أن تكون ثمة سيادة للعقل على نوازع الناس، حيث لا يستخدم بعضهم ضد بعض - ولا الأمم التي يكونونها - القوة التي أعطتهم إياها السيطرة على هذه القوى، لأن ذلك يلقي بهم في كفاح للوجود أشد ترويعا من ذلك القائم بين الناس الذين يعيشون على الفطرة والطبيعة البدائية.

فدعوى التحضر لا تصدق إلا بالاعتراف بهذا التميز بين ما هو جوهري للحضارة وما ليس كذلك. تاريخ كلمة Civilisation يبرر هذه المحاولة فالكلمة قد استعملت حتى الآن بنفس المعنى المفهوم من كلمة Kultur، أعني تطور الإنسان إلى مرحلة من التنظيم الأعلى وإلى مستوى أخلاقي أسمى. وبعض اللغات يفضل استعمال إحداهما، وبعضها الآخر يفضل استعمال الأخرى. فالألمان يستعملون عادة كلمة Kultur، والفرنسيون كلمة Civilisation، لكن ليس ثم مبرر، لغوي ولا تاريخي، لوضع تفرقة بين كلتا الكلمتين. إننا نستطيع التفرقة بين حضارة Kultur أخلاقية وحضارة لا أخلاقية، أو بين مدنية Civilization أخلاقية ومدنية لا أخلاقية، لكننا لا نستطيع التفرقة بين الحضارة Kultur وبين المدنية Civilization.

لكن كيف حدث أن فقدنا فكرة أن الأخلاق لها أهمية وقيمة حاسمة بوصفها جزءا من الحضارة؟

كل محاولات التحضر كانت حتى الآن عمليات فيها تعمل قوى التقدم في كل مرفق من مرافق الحياة، فتوالت الإنجازات الكبرى في الفن والمعمار والإدارة والاقتصاد والصناعة والتجارة والتعمير تدفعها قوة دافعة روحية أنتجت تصورا أعلى للكون، وكل جزء أصاب مد الحضارة ظهر في النواحي المادية، كما ظهر في النواحي الأخلاقية والروحية، وفي الأولى أبكر منه في الثانية. ففي الحضارة اليونانية مثلا حدث توقف مبكر منذ زمن أرسطو طاليس، توقف في العلم والسياسة غير مفهوم، بينما لم تبلغ الحركة الأخلاقية تمامها إلا في القرون التالية، وذلك بما قامت به الفلسفة الرواقية من عمل عظيم في التربية. وفي الحضارات الصينية والهندية واليهودية كانت المهارات في الشئون المادية منذ البداية - وبقيت دائما كذلك - في مستوى أقل من المجهودات الروحية والأخلاقية التي بذلتها تلك الشعوب.

وفي حركة التحضر التي بدأت مع عصر النهضة كانت هناك قوى مادية وروحية أخلاقية تعمل للتقدم جنبا إلى جنب، وكأنما يتنافس بعضها بعضا، واستمرت الحال على هذا النحو حتى بداية القرن التاسع عشر. هنالك حدث ما لم يكن له من قبل نظير: إذ تبددت الطاقة الأخلاقية في الإنسان، بينما تزايدت الفتوحات التي قامت بها الروح في الميدان المادي. وهكذا نعمت حضارتنا بالمزايا العظيمة لتقدمها المادي طوال عدة عقود، بينما لم نكد نحس بنتائج انقراض الحركة الأخلاقية. فاستمر الناس يعيشون على الأحوال التي أنشأتها هذه الحرية دون أن يتبينوا بوضوح أن موقفهم لم يعد من الممكن التمسك به، ودون أن يستعدوا لمواجهة العاصفة التي تغلغلت في العلاقات بين الأمم وفي داخل الأمم نفسها، وعن هذا الطريق وصل عصرنا إلى فكرة أن الحضارة إنما تقوم في جوهرها على الإنجازات العلمية والصناعية والفنية، وأنها تستطيع بلوغ أهدافها دون أخلاق، أو في القليل بأقل درجة منها، ولم يكلف نفسه مئونة التفكير في صحة هذا الرأي.

وانحنى الرأي العام أمام هذه النظرة السطحية الخارجية إلى الحضارة، لأن الذين مثلوها كانوا أناسا لهم من المكانة في المجتمع والثقافة العلمية بحيث بدوا أنهم أهل للحكم في مسائل الحياة الروحية.

فماذا كانت نتيجة هذا التخلي عن التصور الأخلاقي للحضارة؟ وماذا كان مصير كل المحاولات التي بذلت من أجل الربط بين الواقع وبين المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل؟ كانت النتيجة أنه بدلا من استخدام الفكر لإنشاء المثل التي تناسب الواقع، تركنا الواقع بغير مثل على الإطلاق. وبدلا من أن نناقش معا العناصر الأساسية، مثل السكان، والدولة، والكنيسة، والمجتمع، والتقدم - وهي التي تحدد طابع تطورنا الاجتماعي وتطور الإنسانية عامة - قنعنا بالابتداء مما تعطيه التجربة. ولم يعد يدخل في الاعتبار غير القوى والميول التي تعمل والحقائق الأساسية والمعتقدات التي كان يجب أن تحدث إلزاما منطقيا أو أخلاقيا لم نعد نعترف به. ورفضنا أن نعتقد أن الأفكار يمكن أن تطبق على الواقع إلا إذا كانت مستمدة من التجربة. وهكذا فإن المثل التي أنزلت قصدا وبعلم إلى مستوى أدنى أصبحت تسود حياتنا الروحية والعالم كله.

كم مجدنا في الإدراك العام العملي وفي قدرته على معالجة شئون الدنيا! لكننا كنا نسلك مسلك الصبيان الذين يسلمون أنفسهم بحماسة إلى قوى الطبيعة ويندفعون بعرباتهم في منحدر التل دون أن يسألوا أنفسهم هل سيكونون قادرين على قيادة عربتهم بنجاح حينما يصلون إلى أول منحنى أو أول عقبة غير منتظرة.

إن العقيدة القائمة على المثل الأخلاقية الناجمة عن التأمل هي وحدها القادرة على إيجاد نشاط حر، أعني نشاطا خطط بتصميم مرتب للهدف منه. والواقع يؤثر في الواقع بنفس النسبة التي يمزج فيها بين المثل وبين عالم الحياة اليومية. لكن النفس الإنسانية تعمل حينئذ في التغير إلى ما هو أدنى.

والأحداث التي تنتج نتائج عملية فنيا هي أحداث تشكلها عقليتنا وتعمل فيها، وهذه العقلية لها طابع خاص، وعلى هذا الطابع تتوقف طبيعة الأحكام التقويمية التي تحكم علاقتنا بالوقائع.

وهذا الطابع يوجد عادة في الأفكار المتعلقة التي يخرجها إلى الوجود تأملنا في الواقع. فإذا اختفت هذه الأفكار لم يترك فراغًا، فيه «الأحداث في ذاتها» تؤثر فينا، لكن السيطرة على عقليتنا تنتقل حينئذ إلى الآراء والمشاعر التي كانت تحت سيطرة أفكارنا متعقلة. إن الغابة العذراء إذا قطعت، حلت خمائل الشجيرات محل الأشجار السامقة. وهكذا أيضا معتقداتنا الكبرى إذا حطمت حلت محلها عقائد صغرى تقوم على نحو أحط مما كانت تقوم به المعتقدات الكبرى.

وبالتخلي عن المثل الأخلاقية التي تصاحب حماستنا للواقع لا تتحسن قدرتنا العملية، بل تتضاءل. فليس من شأن ذلك أن يجعل الإنسان المعاصر ملاحظا باردا وحاسبا كما يظن في نفسه، لأنه خاضع لتأثير آراء وانفعالات تنشئها الوقائع في نفسه. ومن دون وعي تراه يمزج بما هو من عمل عقله كثيرا مما هو انفعالي حتى إن الواحد ليفسد الآخر. وفي نطاق هذه الدائرة تتحرك أحكام المجتمع ودوافعه، سواء عالجنا أكبر المسائل أو أصغرها. والأفراد والأمم على السواء يتعاملون بالقيم الحقيقية والخيالية دون تمييز، وهذا الخليط نفسه من الواقعي وغير الواقعي، من التفكير الرزين والحماسة لما لا معنى له – هو الذي يجعل عقلية الإنسان الحديث محيرة خطيرة.

وإحساسنا بالواقع معناه إذن أننا ندع الوقائع يفضي بعضها إلى بعض إلى غير نهاية، نتيجة لحسابات المنفعة التي نقوم بها بطريقة انفعالية قصيرة النظر. ولما كنا لا نقصد عن وعي إلى هدف محدد تحديدا واضحا، فإن نشاطنا يمكن فعلا أن يوصف بأنه نوع من الحدث الطبيعي.

إن رد فعلنا تجاه الوقائع يجري على نحو خالٍ من العقل تماما، فنحن نبني مستقبلنا وفقا لظروف الزمان دون خطة ولا أساسات، ونتركه معرضا للآثار المدمرة للاضطراب الواقع بينها. إننا نصيح: «لقد وصلنا أخيرا إلى أرض صلبة»، ونحن في الواقع نغوص في تيار الأحداث بلا مساعد ولا معين.

(4) إشفيتسر يحدد مندهشا أزمة الحضارة

وأسبابها الروحية(*)

إن حضارتنا تمر بأزمة شديدة.

وكثير من الناس يظنون أن سبب هذه الأزمة هو الحرب[1]، ولكن هذا خطأ، فإن كل ما يتصل بها ليس إلا ظاهرة كشفت عن حال عدم التحضر التي نحن عليها. وحتى الدول التي لم تشترك في الحرب ولم يكن للحرب فيها أثر مباشر، اهتزت فيها دعائم الحضارة، وإن لم يظهر هذا بنفس الوضوح الذي بدا في الدول التي عانت من نتائجها الروحية والمادية.

والآن فلنتساءل: هل هناك فكر حقيقي حي في انهيار الحضارة على هذا النحو، وفي الوسائل الممكنة للخروج من هذا المأزق؟ إنا لا نكاد نعثر به. فالأذكياء يتخبطون في تاريخ الحضارة ويحاولون أن يفهمونا أن الحضارة نوع من النمو الطبيعي يزدهر في شعوب معينة في أزمان معينة ثم يذبل بالضرورة، ثم تأتي شعوب جديدة بحضارات جديدة لتحل محل تلك التي ذبلت. وحينما يطلب إليهم أن يبينوا ما هي الشعوب المقدر لها أن ترثنا، حاروا في الجواب. فليست هناك في الواقع شعوب يمكن الظن أنها قادرة على القيام حتى بنصيب من هذه المهمة. فإن شعوب الأرض كلها قد وقعت - إلى حد كبير - تحت تأثير حضارتنا أو افتقارنا إلى الحضارة، حتى إنها جميعا تشاركنا المصير على درجات متفاوتة. ولا يعثر المرء عند أي شعب من هذه الشعوب على أفكار يمكن أن تؤدي إلى أية حركة قوية للحضارة.

(*) نفس المصدر السابق.

(1) يقصد الحرب العالمية الأولى من 1914 - 1918 - المترجم.

فلندع جانبا النظريات البارعة والاستعراضات الشائقة لتاريخ الحضارة ولنهتم - بطريقة عملية - بمشكلة حضارتنا وما تواجهه من أخطار. ولنتساءل: ما هي طبيعة هذا الانحلال في حضارتنا؟ ولماذا حدث؟

ولنبدأ فنقرر أن ثمة حقيقة أولية وواضحة للعيان. والخاصية المروعة في حضارتنا هي أن تقدمها المادي أكبر بكثير جدا من تقدمها الروحي. لقد اختل توازنها. فالاكتشافات التي جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفنا على نحو لم يسبق له مثيل، قد أحدثت ثورة في العلاقات بين الأفراد بعضهم وبعض، وبين الجماعات، وكذلك بين الدول. وأثرت معارفنا وازدادت قوتنا إلى حد لم يكن في وسع أحد أن يتخيله. وبهذا أصبحت أحوال الناس المعيشية أفضل من عدة نواح، لكن حماستنا للتقدم في المعرفة وأسباب القوة التي بلغناها جعلتنا نتصور الحضارة تصورا ناقصا معيبا. فإننا نغالي في تقدير إنجازاتها المادية، ولا نقدر أهمية العنصر الروحي في الحياة حق قدره. ولكن الحقائق بدأت تدعونا إلى التفكير، إنها تقول بلسان حاد إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح، هي أشبه ما يكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها.

ذلك أن الطابع الجوهري للحضارة لا يتحدد بإنجازاتها المادية، بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الإنسان، وتحسين الأحوال الاجتماعية والسياسية للشعوب، وللإنسانية في مجموعها، وأن تكون عادات التفكير خاضعة لهذه المثل بطريقة حية ثابتة. فحينما يعمل الأفراد على هذا النحو كقوى روحية تؤثر في ذواتها وفي المجتمع، يمكن حل المشاكل التي تثيرها وقائع الحياة، والوصول إلى تقدم عام خليق بالتقدير من كل ناحية. وليس العنصر الحاسم في تقويم الحضارة ما أنجزته من أعمال مادية، بل يتوقف مصيرها على كون الفكر يسيطر على الأحداث أو لا يسيطر، والأمر في هذا شبيه بما يحدث في السفر: فإن نتيجة الرحلة لا تتوقف على كون السفينة كانت أسرع أو أبطأ قليلا، بل على كونها تسير في الاتجاه الصحيح وأن قيادتها في يد أمينة.

والثورة في أسباب الحياة بين الأفراد والجماعات والشعوب، وهي تساير موكب التقدم في الإنجازات المادية، تقتضي من عادة التفكير عند الجماعة المتحضرة مطالب أسمى، إذا كان عليها أن تبين عن تقدم حقيقي في اتجاه الحضارة الرفيعة، كما أن زيادة سرعة السفينة تفترض زيادة المتانة في آلات القيادة والتوجيه. والتقدم في المعرفة وأسباب القوة يحدث آثاره فينا كأنه حادث طبيعي. وليس في مقدورنا أن نوجهه بحيث يكون ذا أثر مفيد في العلاقات التي نعيش فيها، ولكنه يحدث للأفراد والجماعات والأمم مشاكل صعبة متناهية في الصعوبة، ويجر وراءه أخطارا لا يمكن تقديرها مقدما. وتقدمنا في المعرفة والقوة، على رغم ما يبدو في هذا الكلام من مفارقة، ليس من شأنه أن يجعل أمر تحقيق الحضارة أيسر بل أشد صعوبة. ولو حكمنا حسب الأحداث التي عاناها هذا الجيل والجيلان السابقان عليه، ففي وسع المرء أن يقول إنه يحق له أن يشك في إمكان وجود حضارة حقيقية، بالنظر إلى الطريقة التي بها استقبل الناس هذه الإنجازات المادية.

وأبرز الأخطار التي تجرها الإنجازات المادية على الحضارة هو أن الناس يصبحون غير أحرار نظرا إلى الثورة الحادثة في ظروف الحياة. فأنماط الناس الذين كانوا من قبل يزرعون أرضهم بأنفسهم يصيرون مجرد أجراء في المصانع؛ والعمال اليدويون والتجار المستقلون يصيرون مجرد مستخدمين. وبهذا يفقدون الحرية الأولية التي يتمتع بها الإنسان الذي يسكن في منزله ويتصل مباشرة بالأرض، أمه. وفضلا عن هذا يفقدون الشعور الواسع المستمر بالمسئولية الذي يوجد عند أولئك الذين يعيشون من عملهم المستقل. ولهذا فإن الظروف التي يعيشون فيها أصبحت غير عادية، ولم يعودوا يمارسون النضال في سبيل الحياة في ظروف سوية نسبيا، فيها يستطيع الإنسان بفضل مهارته أن يكافح ضد الطبيعة أو ضد منافسات إخوانه، بل يجدون أنفسهم مضطرين إلى الترابط لإيجاد قوة تستطيع استخلاص ظروف للحياة أحسن. وبهذا تصبح عقليتهم عقلية غير الأحرار، وهي عقلية لا تنظر إلى مثل الحضارة بالوضوح الكافي، بل لا بد أن تتشوش حتى تتلاءم مع جو الكفاح المحيط بهم.

إنا أصبحنا جميعا – على درجات متفاوتة – غير أحرار في ظروف الحياة الحديثة. ففي كل مرتبة من مراتب الحياة علينا أن نقوم بكفاح أشد قسوة في سبيل الحياة، يزداد شدة من عقد إلى عقد، بل من عام إلى عام. لقد أصبح حظنا في الحياة هو العمل الشاق، الطبيعي والعقلي على السواء. ولم يعد لدينا وقت لحشد الخاطر وتنظيم الأفكار. وانعدام استقلال الفكر يزداد عند ازدياد عدم استقلالنا ماديا. وأينما توجهنا وجدنا أنفسنا ضحايا عيلولة لم يعرف لها من قبل مثيل في قوتها وسعة انتشارها. والمنظمات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تزيد سيطرتها علينا بقدر ما يزداد الإحكام في تنظيمها. والدولة بتنظيمها المتزايد القاسي تملك زمامنا امتلاكا يزداد على الأيام صرامة، وشمولا. وهكذا نجد أن الوجود الفردي قد تضاءلت قيمته في كل اتجاه، وازدادت الصعوبة في أن يكون المرء ذا شخصية.

ذلك أن تقدم الحضارة الخارجية يجر وراءه هذه النتيجة وهي أن الأفراد، على الرغم مما يحصلون عليه من مزايا، يضارون من نواح كثيرة ماديا وروحيا في طاقتهم على الحضارة.

وتقدمنا في الحضارة المادية هو الذي زاد في حدة المشاكل الاجتماعية والسياسية على نحو مدمر. فالمشاكل الاجتماعية الحديثة تزج بنا في صراع طبقي يهز العلاقات الاقتصادية والقومية ويزعزع أركانها. ولو بحثنا في الأسباب العميقة لوجدنا أن التقدم الصناعي والتجارة العالمية هما اللذان أديا إلى وقوع الحرب العالمية (الأولى)، كما أن الاختراعات التي وضعت في أيدينا قوة تدمير هائلة هي التي جعلت الحرب ذات طابع مدمر، جعل الغالب والمغلوب على السواء محطمين لمدة لا يرى المرء نهايتها. ثم إن الإنجازات التكنيكية هي التي وضعتنا في موقف يسمح لنا بالقتل من مسافة بعيدة، والقضاء على أعداد ضخمة من الناس، حتى إننا نزلنا إلى الدرك الأسفل من الإنسانية فلم نعد نلبي أي داع من دواعيها، وصرنا مجرد إرادة عمياء تستخدم أسلحة مخدرة[1]

(1) يشير إلى الغازات السامة – المترجم.

ذات قدرة هائلة على التدمير حتى صرنا عاجزين عن إبقاء التمييز بين المحاربين وغير المحاربين.

فالإنجازات المادية إذن ليست حضارة، ولكنها لا تصبح حضارة إلا بمقدار ما تستطيع عقلية الشعوب المتمدينة أن توجهها وجهة كمال الفرد والجماعة. لقد خدعتنا مظاهر التقدم في المعرفة والقوة فلم نفكر في الخطر الذي نتعرض له من جراء تضاؤل القيمة التي نعطيها للعناصر الروحية في بناء الحضارة. وأسلمنا أنفسنا تماما لنوع من الرضا الساذج بما حققناه من إنجازات مادية رائعة، وضللنا بفكرة سطحية جدا عن الحضارة، إذ آمنا بتقدم هو أمر مفروغ منه لأنه متضمن في الوقائع نفسها، وبدلا من أن نقيم في فكرنا مثلا عليا يؤيدها العقل وأن نعمل على تكييف الواقع معها، غررنا بفكرة عن الواقع لا غناء فيها، وأردنا أن نعيش على مثل مستعارة منها قد قل سموها، وباتخاذنا لهذا الطريق فقدنا كل سيطرة على الوقائع.

وتبعا لهذا فحين كان من الضروري أن يكون العنصر الروحي في الحضارة قائما بكل قوته، سمحنا له بالذبول والضياع.

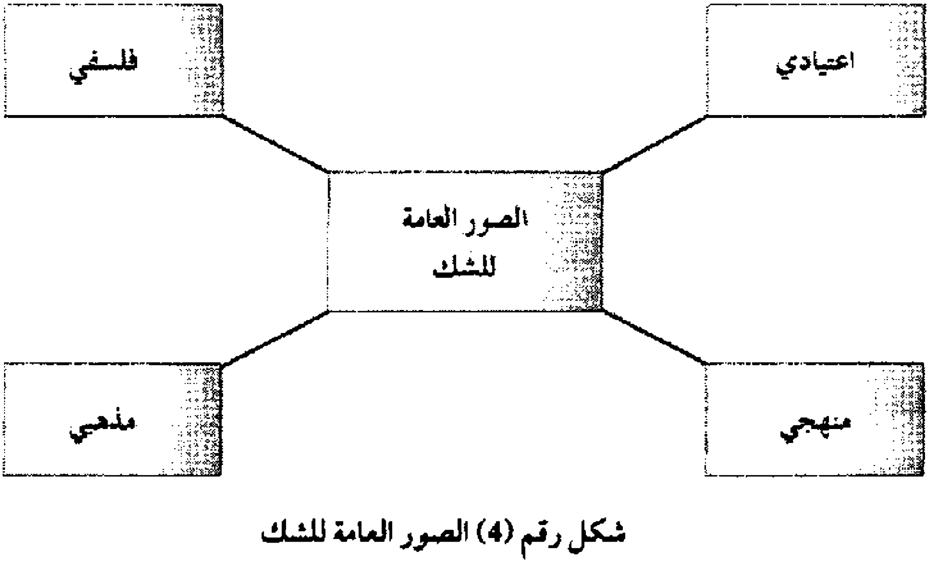
لكن كيف حدث هذا: أن ضاع منا العنصر الروحي في الحضارة؟ لفهم ذلك، ينبغي أن نعود إلى الزمان الذي كان هذا العنصر فيه نشيطا فعالا بيننا على نحو حي مباشر، وهذا يقودنا إلى القرن الثامن عشر. فعند رجال النزعة العقلية الذين تناولوا كل شيء بالعقل وراغوا إلى تنظيم كل شيء في الحياة عن طريق العقل، نجد تعبيرا قويا عن العقيدة القائلة بأن العنصر الجوهري في الحضارة هو الفكر. صحيح أنهم بدأوا يتأثرون بالإنجازات الحديثة في ميدان الكشف والاختراع، وأنهم نسبوا إلى الجانب المادي من الحضارة أهمية مناسبة؛ لكنهم رغم ذلك رأوا أنه من البين بنفسه أن العنصر الجوهري القيم في الحضارة هو العنصر الروحي، فتركز اهتمامهم في المقام الأول على التقدم الروحي للناس وللإنسانية، وكانوا يؤمنون بالإنسانية إيمانًا راسخًا متفائلا كل التفاؤل.

الفصل الرابع

الريبة والشك

تمهيد:

لا يمكن لأي امرئ يفكر بعقله الواعي أن يفكر دون أن يتطرق إلى استخدام الشك؛ فالدهشة والتساؤل إزاء أي موضوع أو مشكلة إنما يثير دائما شكوكا حول أي أفكار أو آراء مطروحة فيه. والشك كما يوضحه اللغويون من أمثال الجرجاني هو التردد بين النقيضين أو بين رأيين كلاهما له وجاهته وحججه. والشاك هنا يتوقف عادة عن الحكم على صحة أي النقيضين ويتردد بينهما. وهذه الريبة وهذا التردد الذي يبدو عليه الشاك لا يعني أنه جاهل بالموضوع، بل يعني أنه يتخذ موقفا فلسفيا عقليا يحاول فيه الفهم الأعمق للموضوع لترجيح الرأي الأصوب أو لتشكيل الاعتقاد الأقرب إلى حقيقة الموضوع.

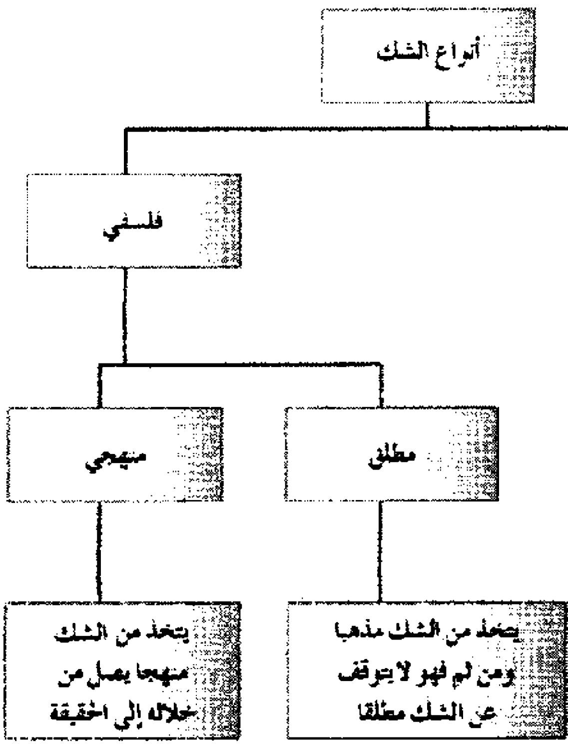


شكل رقم (4) الصور العامة للشك

إن تشكّكك أيها القارئ الكريم إنما هو عمل تمارس فيه حريتك الفكرية إزاء ما يطرح على عقلك من آراء وأفكار ومعتقدات، وحريتك الفكرية هذه هي عين ذاتك الواعية وهي ممارسة للإرادة والاختيار العقلي إزاء أي أفكار تطرح عليك.

أولًا: أنواع الشك:

ينبغي أن نميز في حياتنا الفكرية بين نوعين من الشك؛ الشك الاعتيادي والشك الفلسفي. أما الشك الاعتيادي فهو الذي يتبادر إلى الذهن نتيجة الجهل بموضوع ما وعدم معرفة جوانبه والعجز عن تحليله والظروف المحيطة به... إلخ. وهذا النوع من الشك ليس هو ما تحدثنا عنه في بداية هذه الفقرة، إنما الذي يعنينا هو الشك الفلسفي الذي يمارسه الإنسان عامدا متعمدا حينما يفكر في موضوع ما بهدف استبعاد أي آراء مسبقة أو أي أفكار مبتسرة حول الموضوع المفكر فيه. إننا حينما نمارس هذا الشك العقلي - الفلسفي إنما نحاول أن نبعد في بحثنا عن حقيقة الموضوع المفكر فيه أي آراء أو أي مؤثرات خارجية تعوقنا عن الوصول إلى الحقيقة بأنفسنا.



شكل (5) أنواع الشك

وعادة ما يميز دارس الفلسفة بين نوعين من هذا الشك الفلسفي؛ أولهما ما يسمى بالشك المطلق أو المذهبي وثانيهما الشك المنهجي.

ثانيًا: بين الشك المطلق والشك المنهجي:

أما الشك المطلق فهو الشك لمجرد الشك والفيلسوف يتخذ منه هنا مذهبا يؤمن به، فهو لا يستهدف من شكه استبعاد الآراء المسبقة أو الوصول إلى حقيقة ما بشأن الموضوع الذي يفكر فيه، وإنما هو يبدأ بالشك وينتهي به، ويظل شاكا طيلة حياته. إذ إن من بديهيات هذا النوع من الشك أن الإنسان لا يمكنه الوصول إلى أي حقيقة ثابتة حول أي موضوع لا بالعقل ولا بالحواس. ومن ثم وجب التوقف عن الحكم على أي شيء بشكل تام. وقد كان بيرون (365 - 270 ق.م) الفيلسوف اليوناني الشهير هو بداية هذا التيار الشكي في الفلسفة عموما والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص، وقد تصور بيرون وأقرانه من الشكاك قديما وحديثا أن تأجيل الحكم على أي شيء، والتوقف عن إصدار الأحكام إنما هو الطريقة المثلى للتوافق مع ظاهر الأشياء ومع الأعراف والعادات والقوانين السائدة دون أن يتناولوها بالفحص والبحث. لقد تصوروا أن التوقف عن الحكم سلبا أو إيجابا إنما هو الذي يوفر لهم حالة السكون والطمأنينة النفسية والراحة العقلية، وقد تناسى هؤلاء أن هذه الحالة من الطمأنينة النفسية والراحة العقلية إنما هي حالة زائفة لتحقيق السعادة؛ لأننا لم نخلق كالبهائم والأنعام لنتعايش مع ما هو كائن دون محاولة فهمه وتطويره وإدراك حقيقته!!

إن هذا الشك المطلق الذي اتخذه هؤلاء مذهبا لهم إنما هو شك سلبي لا يليق بالإنسان الذي خلقه الله في هذا الكون، وألقى عليه عبء الفهم والتفسير وتعمير الكون. أما الشك المنهجي فهو الشك الفلسفي الذي يتخذ منه الإنسان المفكر منهجا متعمدا للوصول إلى الحقيقة بنفسه. إنه التردد بين رأيين أو أكثر وبداية فحص هذه الآراء إما بهدف استبعادها كلية والتوصل إلى حقيقة جديدة حول الموضوع المفكر فيه، أو بهدف اختيار الرأي الأصوب بين الآراء المتباينة والمتناقضة المطروحة أمام العقل.

ثالثاً: امثلة تطبيقية على الشك المنهجي:

(أ) الغزالي رائد الشك المنهجي في الفكر الإسلامي:

لعل أول الشكاك في تاريخ الفلسفة كان سقراط الذي برع - كما قلنا سابقا - في إثارة التساؤلات وإجهاد محاوريه، حتى يحررهم بتساؤلاته وشكه من المعارف المسبقة الزائفة. أما الرائد الحقيقي للشك المنهجي فكان حجة الإسلام الإمام الغزالي، الذي روى لنا في كتابه الفريد «المنقذ من الضلال» تجربته الشكية التي انتقل من خلالها من حال الشك إلى حال اليقين.

لقد بدأ فيلسوفنا الإمام طريق الوصول إلى الحقيقة الطويل منذ صباه، فقد كان شغوفا منذ البداية بالإمساك بالحقيقة، وفي ذلك يقول: لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي الحقائق الموروثة على قرب عهد شره الصبا.

وها هنا تبدو رؤية الفيلسوف في تحقيق هدفه ثم بداية طريق بلوغ هذا الهدف، إن الهدف هو «درك» حقائق الأمور وبداية طريق الوصول إلى ذلك هو انحلال رابطة التقليد وانكسار الحقائق الموروثة. إنه إذن يريد أن يصل إلى درك حقائق الأمور بنفسه ليس عبر التقليد ولا عبر الحقائق الموروثة. إذن فكيف الوصول إلى درك حقائق الأمور؟ إنه طريق كل الفلاسفة طريق العقل. لقد اتبع الغزالي منهجا عقليا يقوم على ركيزتين أساسيتين: الشك والحدس الذهني. هاتان العمليتان العقليتان كانتا وسيلة الغزالي للوصول إلى ما وصل إليه، وقد عبر عنهما في نص بديع له لا يقارن إلا بمثيله عند ديكارت في تعبيره عن قواعد المنهج يقول فيه: «إن العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى منه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة. فلو

قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلب العصا ثعبانا، وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسبب في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا».

انظر في هذا النص كيف عبر الغزالي عن معنى العلم اليقيني لديه: «إنه الذي يكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى منه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط». إنه العلم الذي ندركه بالحدس العقلي المباشر الذي يقطع الشك (لا يبقى فيه ريب) باليقين، ولا يمكن أن يقع فيه أي خطأ.

وما ذلك إلا لأن وصول الفيلسوف إلى هذا اليقين بالحدس العقلي المباشر إنما سبقته خطوات كثيرة، استخدم فيها العقل كل مهاراته من الدهشة والتساؤل إلى الشك والريبة، إلى اتباع طريق الحواس في معرفة الحقيقة ثم التشكيك فيها، ثم إلى اتباع العقل الاستدلالي البرهاني ثم التشكيك فيما يصل إليه. إن الغزالي نفسه يعبر عن هذه المراحل بقوله عن الشك كأول مراتب اليقين: «من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال». وقد دلل على ذلك بأنه بدأ طريقه بالثقة في المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول إلى ذلك العلم اليقيني، ولكن وجد أنه: انتهى به طول التشكيك فيها إلى أن لم تسمح نفسه بتسليم الأمان في المحسوسات، وأخذ هذا الشك يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات.. فالتناقضات التي تقدمها لنا أدوات الحس كثيرة. فما تقدمه لنا مثلا حاسة البصر تؤكد ذلك «فهي تنظر إلى الظل فتراه واقفا غير متحرك وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرًا في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار». وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته.

فهل يمكن الثقة بالعقل الذي كذب الحواس تكذيبا لا سبيل إلى مدافعته؟! لقد ثارت شكوك الغزالي في العقل كما ثارت حول الحواس حينما قال وكأن الحواس تخاطبه:

«بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء العقل حاكما آخر».

وقد تمهل فيلسوفنا في الحكم على العقليات - كما يروي ذلك بنفسه في «المنقذ من الضلال» وأخذ يتأمل المشكلة، حيث توقفت النفس في جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام، وقال: «أما تراك تعتقد في النوم أمورًا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارًا ولا شك في تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو بعقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها».

إن هذا التشكيك في نواتج الحس والعقل لم يكن لدى الغزالي شكا مطلقا في قدراته المعرفية سواء الحسية أو العقلية، بل كان بهدف التأكيد على ما فيهما من نقص ينبغي سد فجواته والانتقال منها إلى ما أسماه هو «تلك المعرفة التي لا تحتاج لنظم دليل أو ترتيب كلام بل تتم - حسب تعبيره - بنور يقذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، إنه العقل الحدسي النوراني الذي قال عنه الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار» إنه: «الأولى بأن يسمى نورا». إنه النور الذي يبدد ظلام الجهل ويقطع الشك باليقين وينتقل الفيلسوف من خلاله من حال الشك والريبة والتشكيك في كل وسائله المعرفية ونواتجها إلى اليقين الذي يكشف فيه العلوم انكشافا لا يبقى منه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط».

وإذا كان هذا الحدس العقلي يعرف عند الغزالي بالنور الذي يقذفه الله في الصدر، مشيرا إلى نوع من الحدس يسمى الحدس الصوفي الذي أوصل الغزالي إلى الاستقرار والركون إلى طريق التصوف، فإنه قد كان كافيًا لدى فيلسوف مثل ديكارت للوصول إلى الحقيقة واليقين العقلي لدى الإنسان ذاته، وبدون ذلك المدد والنور الإلهي الذي قذفه الله في صدر الغزالي فعرف الحقيقة ولزم اليقين.

(ب) ديكارت رائد الشك المنهجي في الفكر الغربي الحديث:

لقد وضع ديكارت في كتابيه الشهيرين «مقال عن المنهج» و«التأملات في الفلسفة الأولى» أسس المنهج العقلي الذي أيقظ به الأوروبيين من سباتهم العميق ووضعهم على أعتاب عصر جديد هو العصر الحديث. ويقوم هذا المنهج على نفس الأساسين اللذين رأيناهما عند الإمام الغزالي: الشك، والحدس العقلي. وقد عبر عنهما معا في القاعدة الأولى من قواعد المنهج الديكارتي التي عرفت لدى شراحه ومؤرخيه بقاعدة البداهة والوضوح وهي التي قال فيها:

«إنني لا أتلقى على الإطلاق شيئا على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة والوضوح أنه كذلك؛ بمعنى أن أبذل الجهد في اجتناب التعجل وعدم التشبث بالأحكام السابقة، وأن لا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل لعقلي في وضوح وتميز يزول معهما كل شك».

وهذه القاعدة على بساطة تعبيراتها هي مكمن الثورة الديكارتية في تاريخ الفلسفة الغربية، وهي يمكن أن تكون مكمن ثورتك أنت أيضا إذا ما أردت أن تأخذ بالتفكير الفلسفي منهجا. فبداية الطريق هي هذه القناعة العقلية بأن لا يتلقى المرء شيئا على أنه حق أيا كان مصدره، إلا إذا فحص هو وتبين له بعد الفحص والبحث بوضوح شديد ينأى عن أي شك أو ريبة أنه حق.

وهذا الفحص وذلك البحث إنما يكون عن طريق الشك في كل ما يلقى على عقل المرء من آراء وأفكار، ومعتقدات مسبقة أكد ديكارت أنه أفرغها من عقله – عن طريق الشك – كما يفرغ المرء سلة التفاح مما بها بغرض فرزها وتبين السليم فيها من الفاسد.

وقد ذهب ديكارت في إقراره بضرورة الشك في كل شيء إلى أبعد مدى لدرجة القول بأنه: «ليس هناك شيء إلا ويستطيع أن يشك فيه على نحو ما». إنه يريد أن يعتبر أن كل ما في فكره وهم وكذب. ومن ثم عاش حالة الشك العقلي عامدا ومتعمدا، فشكك في الحواس وفي العقل، وافترض أن كل ما يرد على عقله لا يعدو أن يكون أضغاث أحلام سواء كان ذلك في حالة اليقظة أو في حال المنام، فمن يدرينا أن أيهما هو الصواب؟!

وهذه الحالة من التشكك هي التي قادته إلى اليقين الأول في فلسفته. فإنه حتى الحلم بحاجة إلى حالم، وكوني لا أستطيع أن أتيقن من صحة أفكاري وأشك فيها فهذا يعني أن ثمة كائنا يشك ويفكر، فهو موجود على هذا النحو الشاك المفكر، فقد أشك في أني جسم أو في وجود عالم مادي أعيش فيه، ولكن لا أستطيع الشك في أني أشك أو في وجود تفكيري، ومن ثم أعلم أن جوهر طبيعته أن يفكر ولا يحتاج وجوده إلى مكان ما، ولا يتوقف على أي شيء يتميز في جسمي وإدراكه أكبر من إدراك ذلك الجسم، ولن تكف نفسي عن أن تكون ما هي عليه حتى لو لم يكن هناك جسم.

بهذه التأملات في حالة الشك التي عاشها ديكارت وصل من ثم إلى أول يقين وهو المسمى لديه يقين وجود الذات المفكرة أي وجوده ككائن مفكر. ومن ثم انتقل من هذا اليقين الأول إلى يقين وجود الله، ثم إلى يقين وجود العالم المادي الخارجي من حوله. وقد كان اليقين الثاني والثالث إنما هما نتائج استنبطها من اليقين الأول. ويمكنك قراءة تفاصيل هذا الانتقال من اليقين الأول الذي هو يقين حدسي توصل إليه ديكارت بالبداهة والوضوح العقليين وبصورة لا تقبل الشك لأنه يقين وجود الذات المفكرة الشاكة، إلى اليقين الثاني والثالث في كتابه الشهير «التأملات في الفلسفة الأولى».

رابعا: تطبيقات وتدريبات:

ستقرأ فيما يلي نصوصا عن الشك والريبة بنوعيها؛ الشك المذهبي المطلق والشك المنهجي الذي يتخذه صاحبه منهجا متعمدا ليصل إلى إدراك الحقيقة:

1- النص الأول لجورجياس عن كتابه «في الوجود» حيث يشكك في حقيقة الوجود، ويؤكد بطريقته الجدلية أنه ليس موجودا وإذا كان موجودا فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل هذه المعرفة للغير.

2- النص الثاني للإمام أبي حامد الغزالي من كتابه «المنقذ من الضلال» حيث يحكي تجربته الشكية كاملة ويوضح كيف انتقل من الشك إلى اليقين عبر نور قذفه الله في قلبه، ويقدم لنا نتائج تجربته الشكية حيث ينتقد علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم من الفرق الفلسفية الإسلامية.

3- النص الثالث للفيلسوف الفرنسي الشهير رينيه ديكارت يقدم لنا فيه تجربته الشكية وكيفية انتقاله فيها من الشك إلى اليقين.

وبعد قراءة هذه النصوص حاول أن تجيب على التساؤلات التالية:

1- أي صورة من صور الشك تراها مناسبة؟

2- قارن بين هاتين الصورتين من صور الشك.

3- هل مررت في حياتك بتجربة مثل هذه التجارب الشكية؟

4- إذا كنت قد مررت بمثل هذه التجارب الشكية، فهل يمكنك أن تكتبها في تقرير تقدمه إلى أستاذ المقرر؟

5- إذا لم تكن قد مررت بمثل هذه التجارب الشكية، فاعمد إلى ممارستها مع كل ما يجول في عقلك من أفكار حتى تفرز منها الغث والثمين كما فصل ديكارت، فهل تستطيع ذلك؟

6- هل ترى للشك والريبة جدوى في حياتنا الفكرية؟

7- هل ترى للشك مكانا في حياتنا اليومية؟

8- كيف تتصرف إذا قابلت أحد هؤلاء الشكاك وعرضت عليك حججهم؟ كيف ترد عليهم؟ هل تضيق منهم أم تتقبل تجاربهم وتناقشهم في نتائجها؟

9- هل تصدق كل ما يعرض عليك من أفكار ومعتقدات دون أن تجرب التشكيك في بعضها؟

10- هل جربت أن تتشكك في بعض ما يعرض عليك من هذه الأفكار والمعتقدات؟

11- هل يمكن أن يوجد الإنسان الذي لم يتشكك مرة في حياته ويكذب ما يعرض عليه؟!

12- هل يمكن أن يفكر أي إنسان في أي قضية أو أي موضوع دون أن يستخدم الشك في فكرة من هنا أو فكرة من هناك؟!

(أ) جورجياس يشكك في وجود الوجود(*)

يقول جورجياس (483 - 376 ق.م) في الأجزاء التي بقيت من كتابه «في الوجود»:

1- لا يوجد شيء:

(أ) لا يوجد اللاوجود.

(ب) لا يوجد الوجود (1) كشيء أزلي (2) أو مخلوق (3) أو أزلي ومخلوق (4) أو واحد (5) أو كثير.

(جـ) لا يوجد مزيج من الوجود واللاوجود.

2- إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه.

3- إذا أمكن إدراكه فلا يمكن نقله إلى الغير.

1- لا يوجد شيء:

إذا وجد شيء، فيجب أن يكون موجودا، أو لا موجودا، أو موجودا ولا موجودا معًا.

(أ) ولا يمكن أن يكون لا موجودا، لأن اللاوجود غير موجود. إذ لو وجد لكان في نفس الوقت موجودا ولا موجودا، وهذا مستحيل.

(ب) ولا يمكن أن يكون موجودا لأن الوجود غير موجود إذ لو كان موجودا فيجب إما أن يكون أزليا أو مخلوقا، أو هما معا.

1- ولا يمكن أن يكون أزليًا؛ إذ لو كان كذلك فلا أول له، وما لا أول له فغير محدود. وما لا حد له فليس له مكان، إذ لو كان له مكان لوجب أن يحوى في شيء آخر،

(*) شذرات جورجياس، نقلا عن كتاب أ.د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1954م.

فلا يصبح بذلك غير محدود، لأن الذي يحوي أكبر مما يحوى، ولا شيء أكبر من اللامحدود، ولا يمكن أن يحوي نفسه، وإلا كان الحاوي والمحوي شيئا واحدا، ويصبح الموجود شيئين، أي المكان والجرم، وهذا باطل، فإذا كان الموجود أزليا كان لا محدودا؛ وإذا كان لا محدودا، فلا مكان له؛ وإذا لم يكن له مكان، فهو غير موجود.

2- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقا، إذ لو كان كذلك فيجب أن ينشأ من شيء، إما من موجود أو من لا موجود، وكلا الأمرين مستحيل.

3- كذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزليا في وقت واحد، لأن الأزلي والمخلوق متضادان، فلا يوجد الموجود.

4- ولا يمكن أن يكون الموجود واحدا، وإلا كان له حجم وأمكن قسمته إلى ما لا نهاية له، وعلى أقل تقدير كان له ثلاثة أبعاد هي الطول والعرض والعمق.

5- ولا يمكن أن يكون كثيرا، لأن الكثير حاصل الجمع بين عدد من الواحدات، وحيث كان الواحد غير موجود، فكذلك الكثير.

(جـ) ومن المستحيل أن يكون الشيء مزيجا من الوجود واللاوجود، ولما كان الوجود غير موجود، فلا شيء موجود.

2- إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه:

إذا لم تكن المعاني العقلية حقائق، فلا يمكن أن تعقل الحقيقة: ذلك أنه إذا كان الشيء المدرك أبيض، فالبياض هو موضوع الفكر، وإذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاوجود موضوع الفكر، وهذا يساوي قولنا: «إن الوجود، أو الحقيقة، ليس موضوع الفكر، ولا يمكن أن يدرك». وكثير من الأشياء التي تكون موضوع الفكر ليست حقيقية، فنحن قد نتصور عربة تجري على الماء، أو رجلا له أجنحة. كذلك ما دامت المبصرات هي موضوع البصر، والمسموعات موضوع السمع، وما دمنا نسلم بأن المبصرات حقيقة

دون أن نسمعها، والعكس بالعكس؛ فعلينا أن نسلم بأن المدركات حقيقية دون أن نبصرها أو نسمعها، ولكن هذا يعني الاعتقاد في أشياء كالعربة التي تجري على ماء البحر.

بناء على ذلك ليست الحقيقة موضوع الفكر، ولا يمكن للفكر أن يدركها، فالعقل الخالص في مقابل إدراك الحواس، أو حتى باعتباره معيارا صادقا كالإدراك الحسي، أسطورة.

3- إذا أمكن إدراك شيء فلا يمكن نقله إلى الغير:

الأشياء الموجودة هي المحسوسات؛ فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع، ولا تبادل بينها، فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر. ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس، وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات؛ فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة. وكما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلامنا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة ما دام مختلفا عنها. يضاف إلى ذلك أن الكلام يتركب من المدركات التي نتلقاها من خارج أي من المحسوسات، لذلك ليس الكلام هو الذي يخبر عن المحسوسات، بل المحسوسات هي التي تخلق الكلام. هذا إلى أن الكلام لا يمكن أبدا أن يمثل المحسوسات تماما، ما دام الكلام مختلفا عنها، وكان كل محسوس مدركا بعضو الحس الملائم له، والكلام بعضو آخر. وبناء على ذلك، ما دامت موضوعات الإبصار لا يمكن أن تعرض على أي عضو سوى البصر، وما دامت أعضاء الحس لا تتبادل إدراكها، فكذلك الكلام لا يمكن أن يخبر شيئا عن المحسوسات.

من أجل ذلك إذا وجد شيء وكان مدركا، فلا يمكن الإخبار عنه.

(2) الإمام أبو حامد الغزالي يحكي تجربته الشكية

في كتابه «المنقذ من الضلال»(*)

يقول الإمام الغزالي (1059 - 1111م):

«وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني، من أول أمري، وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعها في جبلتي لا باختياري وحيلتي، وحتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا، إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصُّر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كل مولودٍ يولدُ على الفطرةِ فأبواهُ يُهودانهِ، ويُنصرانهِ، ويُمجّسانِهِ» فتحرك باطني إلى طلب حقيقة الفطرة الأصلية، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات فقلت في نفسي: أولًا إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافًا لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنًا لليقين، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه - مثلًا- من يقلب الحجر ذهبًا والعصا ثعبانًا، لم يورث ذلك شكًّا وإنكارًا، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا بل الثلاثة أكثر، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانًا، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك بسببه فيما علمته فلا. ثم علمت أن

(*) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي بالقاهرة، 1983.

كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

ثم فتشت عن علومي، فوجدت نفسي عاطلًا من علم موصوف بهذه الصفة، إلا في الحسيات والضروريات، فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فلا بد من إحكامها أولًا لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليدات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه، ولا غائلة له.

فأقبلت بجد بليغ أتأمل المحسوسات والضروريات، وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا، وأخذ يتسع فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفًا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدريج ذرة ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب، فتراه صغيرًا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته. فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضًا، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون قديمًا موجودًا معدومًا واجبًا محالًا.

فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقًا بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكمًا آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم

العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالة!! فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلًا وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد في النوم أمورًا، وتتخيل أحوالًا، وتعتقد لها ثباتًا، واستقرارًا، ولا تشكك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك، بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا الحاصل لها.

ولعل تلك الحالة، ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم، إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم أحوالًا لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت، إذ قال رسول الله ﷺ: «الناسُ نيامٌ فإذا ماتوا انتبهُوا». فلعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة، فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن، ويقال له عند ذلك: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾.

فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجًا فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل. فأعضل الداء، ودام قريبًا من شهرين، أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال. حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقًا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة.

ولما سئل رسول الله ﷺ، على «الشرح» ومعناه في قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ قال: «هو نور يقذفهُ الله تعالى في القلبِ».

فقيل: وما علامته؟ قال: «التجافي عن دار الغرُورِ، والإنابة إلى دارِ الخُلُود».

إن الله تعالى خلق الخلقَ في ظُلْمةٍ، ثم رشَّ عليهمْ من نُورهِ، فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحايين، ويجب الترصد له كما قال ﷺ: «إن لربكم في أيامِ دهركم نفحات، ألا فتعرضُوا لها». والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد في الطلب، حتى ينتهي إلى طلب ما لا يطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب نفر واختفى، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب.

ولما شفاني الله من هذا المرض بفضله وسعة جوده، أحضرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1- المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

2- الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

3- الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

4- الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذَّ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته، إذ من شرط بالمقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار،

ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة. فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق. مبتدئًا بعلم الكلام، ومثنيًا بطريق الفلسفة، ومثلثًا بتعلم الباطنية، ومربعًا بطريق الصوفية.

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصَّلته، وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علمًا وافيًا بمقصوده، غير واف بمقصودي، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أمورًا مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها.

فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله، فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج تناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئًا أصلًا، فلم يكن الكلام في حقي كافيًا، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيًا.

نعم لما نشأت صنعة الكلام، وكثر الخوض فيه، وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها. ولكن لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الخلق. ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري، بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة، ولكن حصولًا

مشوبًا بالتقليد في بعض الأمور التي ليست من الأوليات، والغرض الآن حكاية حالي، لا الإنكار على من استشفى به، فإن أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء، وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر.

الفلسفة أحاصيلها، ما يذم منها وما لا يذم، وما يكفر فيه قائله، وما لا يكفر، وما يبدع فيه وما لا يبدع، وبيان ما سرقوه من كلام أهل الحق، وما مزجوه بكلامهم لترويج باطلهم في درج ذلك، وكيفية حصول نفرة النفوس من ذلك الحق، وكيفية استخلاص صراف الحقائق الحق الخالص من الزيف والبهرج من جملة كلامهم.

ثم إني ابتدأت - بعد الفراغ من علم الكلام - بعلم الفلسفة، وعلمت يقينًا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم، من غوره وغائله، وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقًّا. ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم - حيث اشتغلوا بالرد عليهم - إلا كلمات معقدة مبددة ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلًا عمن يدعي دقائق العلم، فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية.

فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنوّ بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد. فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة، على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريبًا من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطّلعت على ما فيه من خداع، وتلبيس وتحقيق وتخييل، اطلاعًا لم أشك فيه.

فاسمع الآن حكايته، وحكاية حاصل علومهم، فإني رأيتهم أصنافًا، ورأيت علومهم أقسامًا، وهم - على كثرة أصنافهم - يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين، وبين الأواخر منهم والأوائل، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه.

اعلم أنهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

الصنف الأول: الدهريون:

وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا: أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا، وهؤلاء هم الزنادقة.

والصنف الثاني: الطبيعيون:

وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى، وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان، لا سيما بنية الإنسان! إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم - لاعتدال المزاج - تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضًا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم، كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا انهماك الأنعام. وهؤلاء أيضًا زنادقة، لأن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته.

والصنف الثالث: الإلهيون :

وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذَّب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محررًا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجًا من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية، والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم «وكفى الله المؤمنين القتال» بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وأمثالهما. على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين، وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخبيط وتخليط، يتشوش فيه قلب المطالع، حتى لا يفهم، وما لا يُفهم كيف يرد أو يقبل؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في ثلاثة أقسام:

1- قسم يجب التفكير به.

2- وقسم يجب التبديع به.

3- وقسم لا يجب إنكاره أصلًا، فلنفصله.

اعلم أن علومهم - بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه - ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية.

أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتهم بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان: الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، فيحسب أن جميع علومهم

في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسنة فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقًا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم! فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجورهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين، وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا العذر ولا مستند له سواه.

وإذا قيل له: الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقًا في كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقًا في الطب، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلًا بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق، وإن كان الحمق والجهل يلزمهم في غيرها، فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني، لا يعرف ذلك من جربه وخاض فيه. فهذا إذا قرر على هذا الذي ألحد بالتقليد، ولم يقع منه موقع القبول، بل تحمله غلبة الهوى، والشهوة الباطلة، وحب التكايس على أن يصر على تحسين الظن بهم في العلوم كلها. فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى.

الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم. فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حبًا وللإسلام بغضًا، ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية. وقوله صلى الله عليه وسلّم: «إن

الشمس والقمر آيتان من آياتِ الله تعالى لا ينخسفانِ لموتِ أحدٍ ولا لحياته، فإذا رأيتم فافزعوا إلى ذكر الله تعالى وإلى الصلاة».

وليس في هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعروف بمسير الشمس والقمر، واجتماعهما أو مقابلهما على وجه مخصوص، أما قوله عليه السلام: «لكن الله إذا تجلى لشيء خضع لهُ» فليس توجد هذه الزيادة في الصحيح أصلًا. فهذا حكم الرياضيات وآفتها.

وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات بزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات، ومثال كلامهم فيها قولهم: إذا ثبت أن كل «أ» «ب» لزم أن بعض «ب» «أ» «ي» إذا ثبت أن كل إنسان حيوان لزم أن بعض الحيوان إنسان، ويعبرون عن هذه بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية. وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار، نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطًا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضًا من يستحسنه ويراه واضحًا، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية. فهذه الآفة أيضًا متطرقة إليه.

3 - وأما علم الطبيعيات: فهو بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة: كالماء والهواء والتراب والنار، وعن الأجسام المركبة:

كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها وامتزاجها، وكذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الإنسان، وأعضائه الرئيسية والخادمة، وأسباب استحالة مزاجه. وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة، وذكرناها في كتاب تهافت الفلاسفة وما عداها مما يجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها، وأصل جملتها: أن تعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها. والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته.

4- وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه، ولقد قرب مذهب أرسطاطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلًا، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب التهافت، أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم:

1 - إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية.

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية: فإنها كائنة أيضًا، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به.

2 - ومن ذلك قولهم: «إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات»، فهو أيضًا كفر صريح، بل الحق أنه: «لا يعزب عنه مثقال ذرةٍ في السمواتِ ولا في الأرضِ».

3 - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته، ولم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات، وقولهم: إنه عليم

بالذات، ولا يعلم زائدًا على الذات وما يجري مجراه، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك.

وقد ذكرنا في كتاب فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ما يتبين به فساد رأي من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه.

5 - وأما السياسيات: فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية، وإنما أخذوه من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء عليهم السلام.

6 - وأما الخلقية: فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق الناس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلًا بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتأهلين لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة على أهل الأرض كما ورد في الخبر حيث قال ﷺ: «بهم تمطرون، وبهم ترزقون» ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا في سالف الأزمنة، على ما نطق به القرآن، فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل، وآفة في حق الراد.

1 - أما الآفة التي في حق الراد فعظيمة: إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدونًا في كتبهم، وممزوجًا بباطلهم، ينبغي أن يهجر ولا يذكر بل ينكر على كل من يذكره إذ لم يسمعوه أولًا منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل؛ لأن قائله مبطل، كالذي يسمع من النصراني قوله: «لا إله إلا الله، عيسى رسول الله» فينكره ويقول: «هذا كلام النصارى» ولا يتوقف، ربما

يتأمل أن النصراني كافر باعتبار هذا القول، أو باعتبار إنكاره نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. فإن لم يكن كافرًا إلا باعتبار إنكاره، ينبغي أن يخالف في غير ما هو به كافر مما هو حق في نفسه، وإن كان أيضًا حقًّا عنده. وهذه عادة ضعفاء العقول، يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق. والعاقل يقتدي بقول أمير المؤمنين «علي بن أبي طالب» رضي الله عنه، حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله، والعارف العاقل يعرف الحق، ثم ينظر في نفس القول: فإن كان حقًّا قبله سواء كان قائله مبطلًا أو محقًّا، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من تضاعيف كلام أهل الضلال، عالمًا بأن معدن الذهب الرغام. ولا بأس على الصراف إن أدخل يده في كيس القلاب وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والبهرج. مهما كان واثقًا ببصيرته، ويمنع - من ساحل البحر - الأخرقُ، دون السباح الحاذق، ويصد عن مس الحية الصبي دون المعزم البارع. ولعمري! لما غلب على أكثر الخلق ظنهم بأنفسهم الحذاقة والبراعة وكمال العقل، وتمام الآلة في تمييز الحق عن الباطل والهدى عن الضلال وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب أهل الضلال ما أمكن، إذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التي سنذكرها أصلًا، وإن سلموا عن هذه الآفة التي ذكرناها. ولقد اعترض - على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في أسرار علوم الدين - طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم، ولم تنفتح إلى أقصى غايات المذاهب بصائرهم، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الأوائل، مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر، وبعضها يوجد في الكتب الشرعية، وأكثرها موجود معناه في كتب الصوفية، وهب أنها لم توجد إلا في كتبهم، فإذا كان ذلك الكلام معقولًا في نفسه، مؤيدًا بالبرهان ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك؟! فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن يهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيرًا من الحق، ولزمنا أن نهجر جملة آيات

من آيات القرآن وأخبار الرسول صلى الله عليه وسلّم وحكايات السلف، وكلمات الحكماء والصوفية؛ لأن صاحب إخوان الصفا أوردها في كتابه مستشهدًا بها ومستدرجًا قلوب الحمقى بواسطتها إلى باطل، ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بإيداعهم إياه كتبهم. وأقل درجات العالم: أن يتميز عن العامي الغمر.

فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجّام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة، ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته، فإذا عدمت هذه الصفة في العسل، فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار، وهذا وهم باطل، وهو غالب على أكثر الخلق. فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلًا، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقًّا، فأبدًا يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق، وهو غاية الضلال! هذه آفة الرد.

2 - والآفة الثانية آفة القبول: فإن من نظر في كتبهم كإخوان الصفا وغيره، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية، والكلمات الصوفية، ربما استحسنها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظنه مما رآه استحسنه، وذلك نوع استدراج إلى الباطل. ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر. وكما يجب صون من لا يحسن السباحة على مزالق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب. وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيّات، يجب صون الأسماع عن مختلط الكلمات، وكما يجب على المعزّم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل إذا علم أن سيقتدي به ويظن أنه مثله، بل يجب عليه أن يحذّره منه، بأن يحذر هو في نفسه ولا يمسها بين يديه، فكذلك يجب على العالم

الراسخ مثله، وكما أن المعزّم الحاذق إذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم، واستخرج منها الترياق وأبطل السم، فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج إليه. وكذا الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القلاب، وأخرج منه الإبريز الخالص، وطرح الزيف والبهرج، فليس له أن يشح بالجيد المرضي على من يحتاج إليه، فكذلك العالم. وكما أن المحتاج إلى الترياق، إذا اشمأزت نفسه منه، حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم وجب تعريفه، والفقير المضطر إلى المال، إذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلاب، وجب تنبيهه على أن نفرته جهل محض، هو سبب حرمانه الفائدة التي هي مطلبه، وتحتم تعريفه أن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفًا، كما لا يجعل الزيف جيدًا، فكذلك قرب الجوار بين الحق الباطل، لا يجعل الحق باطلًا، كما لا يجعل الباطل حقًّا، فهذا مقدار ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها.

(3) ديكارت يحكي لنا تجربته الشكية

في كتابه «التأملات»(*)

التأمل الأول: في الأشياء التي يمكن أن توضع موضع الشك:

يقول ديكارت (1596 - 1650م):

1- ليس بالأمر الجديد ما تبينت من أنني منذ حداثة سني قد تلقيت طائفة من الآراء الباطلة وكنت أحسبها صحيحة، وأن ما بنيته منذ ذلك الحين على مبادئ هذه حالها من الزعزعة والاضطراب لا يمكن أن يكون إلا شيئا مشكوكا فيه جدًّا ولا يقين له أبدا. فحكمت حينئذ بأنه لا بد لي مرة في حياتي من الشروع الجدي في إطلاق نفسي من جميع الآراء التي تلقيتها في اعتقادي من قبل، ولا بد من بدء بناء جديد من الأسس، إذا كنت أريد أن أقيم في العلوم شيئا وطيدا مستقرا لكن هذا المشروع بدا لي مشروعا ضخما جدا، فانتظرت حتى أبلغ سنا يكون نضجها حائلا دون أن آمل سنا أخرى بعدما أكون أصلح فيها لتنفيذه، وهذا ما جعلني أرجئ الأمر طوال هذا الزمن، حتى غدوت أعتقد أنني أكون مخطئًا إن أنا أنفقت في الاستزادة من التدبر ما بقي له من وقت للعمل.

(*) من الحواس: أي من البصر الذي به أدركت الضوء أول الأمر ثم بمعونته أدركت الألوان والأشكال والحجوم وما شابهها، بواسطة الحواس: أي بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس (انظر حديث مع بورمان) طبع أ-ت،م5، ص146.

2- فاليوم وقد واتتني ظروف ملائمة لهذا الغرض، إذ خلصت فكري من كافة ضروب المشاغل، وأخليت نفعي بحمد الله من هزات الانفعالات، وظفرت لنفسي براحة مؤكدة في عزلة مطمئنة، سوف أفرغ جديا وفي حرية لتقويض كافة آرائي القديمة على وجه العموم. وليس يلزم بهذا أن أبين أنها كلها زائفة فهذا أمر قد لا أنتهي منه أبدا!! ولكن ما دام العقل يقنعني من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصًا على الامتناع عن تصديق الأشياء التي لم تبلغ مرتبة اليقين التام، مني على الامتناع عن تصديق الأشياء التي تلوح لي بينة الفساد، فيكفيني لرفضها جميعا أن يتيسر لي أن أجد في كل واحد منها سببا للشك. ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر في كل واحد منها على حدة - فإن هذا يكون عملا لا آخر له - ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء، فأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التي كانت تعتمد عليها آرائي القديمة كلها.

3- كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس[1]. غير أني جربت هذه الحواس في بعض الأحيان فوجدتها خداعة؛ ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة.

4- لكن قد يقال: لئن كانت الحواس تخدعنا بعض الأحيان في أشياء صغيرة جدا وبعيدة جدا عن متناولنا، فقد نقع على أشياء كثيرة أخرى لا نستطيع أن نشك فيها شكا يقبله العقل، وإن كنا نعرفها بطريق الحواس، مثال ذلك أني ها هنا جالس قرب النار، لابس عباءة المنزل، وهذه الورقة بين يدي، وأشياء أخرى من هذا القبيل، وكيف أستطيع أن أنكر أن هاتين اليدين يداي وهذا الجسم جسمي، اللهم

(1) من الحواس: أي من البصر الذي به أدركت الضوء أول الأمر ثم بمعونته أدركت الألوان والأشكال والحجوم وما شابهها، بواسطة الحواس: أي بواسطة السمع عند إدراك كلام الناس (انظر حديث مع بورمان) طبع أ-ت،م5، ص146.

إلا إذا أصبحت مثيلا لبعض المخبولين الذين اختلت أدمغتهم وغشي عليها بسبب الأبخرة السوداء الصاعدة من المرة، فما ينفكون يؤكدون أنهم ملوك، في حين أنهم فقراء جدا، وأنهم يلبسون ثيابا موشاة بالذهب والأرجوان، في حين أنهم في غاية العري، يتخيلون أنهم جرار وأن لهم أجساما من زجاج، إلا أنهم مجانين ولن أكون أنا أقل منهم إسرافا وخبلا إذا اقتديت بهم ونسجت على منوالهم.

5- لكن ينبغي علي هنا أن أعتبر أني إنسان، وأن من عادتي لذلك أن أنام، وأن أرى في أحلامي عين الأشياء التي يتخيلها هؤلاء المخبولون في يقظتهم؛ بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون. كم من مرة وقع لي أن أرى في المنام أني في هذا المكان وأني لابس ثيابي، وأني قرب النار، مع أني أكون في سريري متجردا من ثيابي! يبدو لي الآن أني لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين قائمتين، وأن هذا الرأس الذي أهزه ليس ناعسا، وأني إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعي؛ إن ما يقع في النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحا وتميزا، ولكن عندما أطيل التفكير في الأمر، أتذكر أني كثيرا ما انخدعت في النوم بأشياء هذه الرؤى. وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزا دقيقا، فيساورني الذهول، وإن ذهولي لعظيم، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعي بأني نائم.

6- وإذن فلنفرض الآن أننا نائمون، وأن جميع هذه الخصوصيات من فتح العينين وهز الرأس وبسط اليدين وما شابه ذلك، إن هي إلا رؤى كاذبة. ولنذهب إلى أنه ربما لم تكن أيدينا ولا أجسامنا بأكملها على نحو ما نراها. لكن لا بد على الأقل من أن نسلم بأن الأشياء التي تتمثل لنا في النوم كلوحات وصور، لا يستطاع تكوينها إلا على غرار شيء واقعي وحقيقي، وإذن فهذه الأشياء العامة على الأقل - كالعينين والرأس واليدين والجسم بأكمله - ليست أشياء متخيلة بل هي واقعية وموجودة، فالحقيقة أن المصورين، وإن كانوا يبذلون ما أوتوا من مهارة في تمثيل

بنات البحر والتيوس الآدمية في أشكال هي غاية في الغرابة والبعد عن المألوف، لا يستطيعون مع هذا أن يضفوا عليها أشكالًا وطبائع جديدة كل الجدة ولكنهم إنما يصنعون مزيجا من أعضاء حيوانات مختلفة؛ أو إن تيسر لهم من شطط الخيال ما يحملهم على أن يبتعدوا شيئا يبلغ من جدته أن أحدًا لم ير قط له مثيلًا، ويكون عملهم لذلك شيئا مختلفا أصلا وزائفا إطلاقًا، فلا بد على الأقل من أن تكون الألوان التي يؤلفونها منها حقيقية.

7- ويمكن أن يقال، قياسا على السبب المتقدم، إنه لو صح أن هذه الأشياء العامة، أعني الجسم والعينين والرأس واليدين وما شابه ذلك، يمكن أن تكون خيالية، فإنه لا مناص مع ذلك من الإقرار بأن هنالك على الأقل أشياء أخرى أبسط وأشمل منها، هي حقيقية وموجودة، ومن امتزاجها على نحو ما تمتزج بعض الألوان الحقيقية يتكون كل ما يقوم في فكرنا من صور الأشياء[1]، سواء كانت هذه الصور حقيقية وواقعية أو مختلفة ووهمية.

8- ومن قبيل هذه الأشياء الطبيعية الجسمانية على العموم وامتدادها وأيضا شكل الأشياء الممتدة وكمها أو مقدارها وعددها، وكذا المكان الذي تشغله والزمان الذي تدوم فيه وما شاكل ذلك، وإذن فلعلنا لا نكون مسرفين في الاستدلال إذا قلنا إن علوم الطبيعة والفلك والطب وسائر العلوم الأخرى التي تعتمد على النظر في الأشياء المركبة هي عرضة للشك القوي واليقين فيها قليل، في حين أنها بسيطة جدا وعامة جدا، دون اهتمام كثير بالوقوف على مبلغ تحقق هذه الأمور

(1) الفكر cogitetio pensee يدل على اصطلاح ديكارت على كل ما يقع داخل نفوسنا، ويكون وعينا إياه وعيًا مباشرًا، أعني جميع أحوال النفس أو المبدأ المفكر الناطق. وبناء على هذا يكون الفكر لفظا آخر مرادفا للوجدان، ويشتمل على جميع أفعال الإرادة والذهن والخيال والحواس (انظر ديكارت، مبادئ الفلسفة ق 1 ف a؛ التأملات، ت3 - الردود على الاعتراضات الثانية، تعريفات: 1 طبع جيبير م2 ص226)، وإذن فالوجدان في مذهب الديكارتيين هو الشرط التام لأحوالنا العقلية، سواء كانت انفعالية أو فاعلية.

في الخارج أو عدم تحققها، إنما تشتمل على شيء يقيني لا سبيل إلى الشك فيه: فسواء كنت متيقظا أو نائما، هنالك حقيقة ثابتة وهي أن مجموع اثنين وثلاثة هو خمسة دائما، وأن المربع لن يزيد على أربعة أضلاع أبدا، وليس يبدو في الإمكان أن حقائق قد بلغت هذه المرتبة من الوضوح والجلاء يصح أن تكون موضع شبهة خطأ أو انعدام يقين.

9- ومع ذلك فإن معتقدا قد رسخ في ذهني منذ زمن طويل، وهو أن هنالك إلها قادرا على كل شيء، وهو صانعي وخالقي على نحو ما أنا موجود. فما يدريني لعله قد قضى بأنه لا يكون هناك أرض ولا سماء ولا جسم ممتد ولا شكل ولا مقدار ولا مكان، ودبر مع ذلك أن أحس هذه الأشياء جميعا، وأن تبدو لي موجودة على نحو ما أراها؟ بل لما كنت أرى أحيانا أن غيري يغلطون في الأمور التي يحسبون أنهم أعلم الناس بها، فما يدريني لعله قدر أن أغلط أنا أيضا كلما جمعت اثنين وثلاثة أو أحصيت اضلاع مربع ما، أو أطلقت حكما على شيء أسهل من ذلك لو أمكن أن نتصور شيئا أسهل منه؟

10- ولكن لعل الله لم يشأ إضلالي على هذا النحو، لأنه سبحانه كريم ورحيم.

11- بيد أنه إذا كان مما يتنزه عنه الله واسع الكرم والرحمة أن يكون قد خلقني عرضة لضلال مقيم، فيبدو كذلك مما لا يليق بمقامه أن يأذن بوقوعي في الضلال أحيانا. وليس في استطاعتي أن أشك في أن هذا يقع بإذنه.

12- قد يوجد من الناس من يميلون إلى إنكار وجود إله له مثل هذه القدرة أكثر مما يميلون إلى الاعتقاد بأن سائر الأشياء عارية عن اليقين. ولكن لندع الآن هذا الرأي فلا نعارضه، ولنسلم معهم بأن ما قد قيل هنا عن الله حديث خرافة. ولكن مهما يفترضون من وجود لتعليل ما وصلت إليه من حال ووجود - سواء نسبوه إلى القضاء والقدر، أو عزوه إلى المصادفة، أو أرجعوه إلى سلسلة من الأسباب والمسببات، أو إلى أي علة أخرى - فما دام الخطأ والضلال ضربا من النقص،

فكلما نقصت قدرة الصانع الذي يجعلونه علة لوجودي، زاد احتمال نقصي نقصا يعرضني للضلال دائما. وليس لدي ما أجيب به عن هذه الحجج؛ ولكن لا مناص لي آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شيء مما كنت أحسبه من قبل حقا إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما[1]. وليس ذلك عن طيش ورعونة، وإنما يقوم على أدلة قوية جدا، وعلى طول رؤية وإمعان نظر. لهذا يتعين علي، إذا أردت الاهتداء إلى شيء يقيني مستقر في العلوم أن يكون حرصي على الامتناع عن تصديق ما يجوز الشك فيه معادلًا لحرصي على الامتناع عن تصديق ما يكون الخطأ فيه جليًا بينًا.

13- ولكن لا يكفي إبداء هذه الملاحظات، بل ينبغي الحرص على استبقائها في الخاطر؛ لأن تلك الآراء القديمة المألوفة لا تنفك تعاودني من حين إلى حين: إذ إن طول إلفي قد خول لها الحق في أن تشغل ذهني على الرغم مني، حتى إنها تكاد تسيطر على اعتقادي؛ ولن أقلع عما جرت به عادتي من احترامها والثقة بها، وما دام رأيي فيها مطابقا لما هو عليه في الواقع، أعني أنها مدعاة للشك من بعض الوجوه - كما بينت الآن - وأن فيها على الرغم من ذلك احتمالًا قويًا، مما يجعل التصديق بها أصوب بكثير من إنكارها، من أجل هذا أحسب أني لن أجانب الصواب إذا تعمدت أن أتخذ موقفا مخالفا، فأضللت نفسي، وافترضت فترة من الزمان، أن هذه الآراء كلها باطلة خيالية على الإطلاق، ريثما يتيسر لي آخر الأمر أن أوازن معتقداتي القديمة بمعتقداتي الجديدة موازنة دقيقة يكون من شأنها أن تحول دون أن يميل رأيي إلى جانب دون الآخر، أو أن يسيطر عليه العرف الفاسد والتقاليد السيئة، أو أن ينحرف عن الطريق المستقيم الذي يمكن أن يرشده إلى معرفة الحقيقة. وأنا واثق مع ذلك بأن اتباع هذا الطريق لا خطر فيه ولا ضلال، وأني مهما أفعل فلن أكون مسرفًا في الحذر وخلع الثقة؛ فما مطلبي الآن أن أعمل، بل أن أتأمل وأن أعرف.

---

(1) انظر عن مدى الشك ومخاطره: الاعتراضات والردود (الثالثة والرابعة والخامسة).

14- وإذن فسأفترض لا أن الله - وهو أرحم الراحمين وهو المصدر الأعلى للحقيقة - بل أن شيطانا خبيثا ذا مكر وبأس شديدين قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي، فسأفترض أن السماء والهواء والأرض والألوان والأشكال والأصوات وسائر الأشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاما وخيالات قد نصبها ذلك الشيطان فخاخا لاقتناص سذاجتي في التصديق؛ وسأعد نفسي خلوا من اليدين والعينين واللحم والدم، وخلوًا من الحواس، وأن الوهم الذي يخيل لي أني مالك لهذه الأشياء كلها. وسأصر على التشبث بهذا الخاطر، فإن لم أتمكن بهذه الوسيلة من الوصول إلى معرفة أي حقيقة فإن في مقدوري على الأقل أن أتوقف عن الحكم؛ ولذلك سأتوخى تمام الحذر من التسليم بما هو باطل، وسأوطن ذهني على مواجهة جميع الحيل التي يعمد إليها ذلك المخادع الكبير، حتى لا يستطيع مهما يكن من بأسه ومكره أن يقهرني على شيء أبدًا.

15- لكن هذا المطلب شاق كثير العناء، وشيء من الكسل يسوقني، دون شعور مني، إلى الرجوع إلى مجرى حياتي المألوفة. ومثلي في هذا كمثل عبد ينعم في المنام بما شاء له الخيال من حرية؛ فإذا أخذ يفطن إلى أن حريته تلك إن هي إلا أضغاث أحلام خاف أن يصحو من نومه وطاب له أن يمالئ هذه الأوهام اللذيذة كيما يطول أمد انخداعه بها، كذلك حالي: أنساق من تلقاء نفسي، ودون وعي مني إلى تيار آرائي القديمة، فأحاذر أن أصحو من غفوتي هذه خشية أن أجد اليقظة الشاقة التي تعقب هذه الراحة الهادئة غير كافية لتبديد الظلمات الناشئة مما أثير الآن من صعوبات، ولا مجلبة لي قليلا من ضياء وقليلا من نور يهديني في معرفة الحقيقة.

التأمل الثاني: في طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم:

1- إن التأمل الذي عكفت عليه أمس غمر نفسي بشكوك كثيرة لم يعد في مقدوري أن أنساها، ولا أن أجد إلى دفعها سبيلا. فكأني سقطت على حين غرة في ماء عميق جدًّا، فهالني الأمر هولا شديدا، فما أنا بقادر على تثبيت قدمي في القاع ولا على العوم لتمكين جسمي من سطح الماء. لكني سأبذل جهدي للمضي في

الطريق الذي سلكته أمس متجنبا كل ما قد تسنح لي فيه بادرة من شك، كما لو كنت متحققا من بطلانه. وسأمضي في هذا الطريق قدمًا حتى أهتدي إلى شيء يقيني، فإن لم يتيسر لي ذلك لبثت على حالي على الأقل حتى أعلم علم اليقين أنه ليس في العالم شيء يقيني، فإن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة، لكي ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر. وكذلك أنا يحق لي أن أعلق أكبر الآمال إن أسعدني الحظ فوجدت شيئا يقينيا لا شك فيه.

2- وإذن فأنا أفترض أن جميع الأشياء التي أرها باطلة وأميل إلى الاعتقاد بأنه ما وجد شيء أبدا من كل ما تمثله لي ذاكرتي بما فيها من أغاليط، وأحسب أني خلو من الحواس، وأعتقد أن الجسم والشكل والامتداد والحركة والمكان ما هي إلا أوهام من أوهام نفسي، وإذن فأي شيء يمكن في تقديرنا أن يكون صحيحا؟ لعل شيئا واحدا هو الصحيح: وهو أنه لا شيء في العالم يقيني!

3- ولكن ما يدريني لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التي حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية، لا يستطاع أن يخالجنا فيه أدنى شك، أليس هنالك إله أو أي قوة أخرى توحي إلى نفسي هذه الخواطر؟ ليس هذا ضروريا فلعلي قادر على إحداثها من نفسي.

4- وأنا إذن على الأقل، ألست شيئا؟ ولكني قد أنكرت فيما تقدم أن يكون لي حواس أو جسم، غير أني حيران، أسائل نفسي ما نتيجة هذا؟ هل بلغ من اعتمادي على الجسم وعلى الحواس أني لا أكون موجودا بدونها؟ ولكني اقتنعت من قبل بأنه لا شيء في العالم بموجود على الإطلاق: فلا توجد سماء ولا أرض ولا نفوس ولا أجسام، وإذن فهل اقتنعت بأني لست موجودا كذلك؟ هيهات فإني أكون موجودًا ولا شك إن أنا اقتنعت بشيء أو فكرت في شيء.

5- ولكن هنالك لا أدري أي مُضِلّ شديد اليأس شديد المكر يبذل كل ما أوتي من مهارة لإضلالي على الدوام.

ليس من شك إذن في أني موجود متى أضلني فليضلني ما شاء، فما هو بمستطيع أبدا

الفصل الخامس

النقـد

تمهيد:

النقد إحدى المهارات الهامة جدا للتفكير الفلسفي، فلا يوجد فيلسوف إلا وقد استخدم سلاح النقد سواء للآراء الفلسفية السابقة التي لم تلق لديه قبولا نتيجة أنها لا تتوافق مع رؤيته العقلية للحقيقة، أو للآراء والأفكار الشائعة في عصره وخاصة في الموضوع الذي يشغل اهتمامه. ومن هنا قيل إن كل نظرية فلسفية تعتبر نظرية نقدية نظرا لأنها تقوم على نقد نظريات فلسفية أخرى أو تثير مع الواقع الراهن قضايا نقدية لتتجاوزه. وعموما فإن العقلانية النقدية إنما هي أساس التنوير العقلي؛ فلا تنوير بدون نقد، ولا تفكير عقلي بدون نزعة نقدية، والنقد ليس سبة وليس ضد الوثوق بفكرة ما أو بمعتقد ما، بل هو ضرورة عقلية وضرورة حياة، وهو أساس التأسيس للمعتقد الصحيح وليس العكس. إن الامتحان العقلي الذي يقوم به الفيلسوف لأي معتقد أو لأي فكرة مسبقة إنما هو دافعه الأكبر للاعتقاد في هذا المعتقد أو ذاك اعتقادا لا يساوره الشك بعد ذلك.

أولا: معنى النقد وأنواعه:

الحقيقة التي لا بد أن نلتفت إليها هي أننا بدون فكر نقدي لا يمكن أن ندرك أو أن نتحقق من أي يقين. إن الفكر النقدي هو ما يفك الارتباط العاطفي لنا بأي فكرة أو بأي معتقد. ولنكن مؤمنين دائما بأن أي فكرة إنما تقبل الصواب أو الخطأ أو التعديل، وأن

الامتحان النقدي الذي نمارسه إزاءها هو ما يجعلنا نتقبلها أو نرفضها أو نعدلها، والقبول والرفض أو التعديل هنا سيكون له أساس عقلي وليس لمجرد التعاطف أو الارتباط العاطفي مع هذه الفكرة أو تلك.

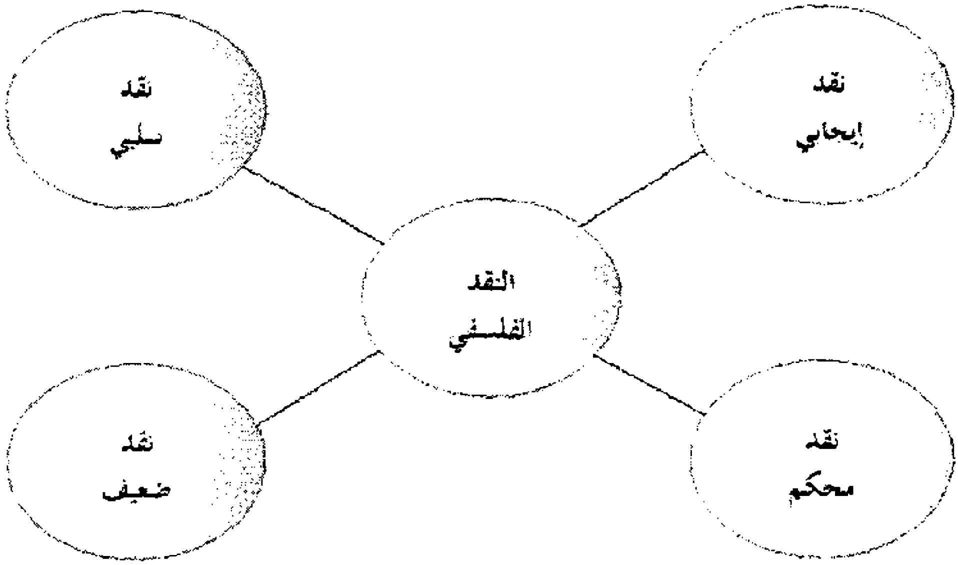
ولقد ميز بعض المفكرين بين التفكير النقدي المحكم والتفكير النقدي الضعيف؛ أما التفكير النقدي المحكم فهو ذلك الذي يطبق الأسئلة النقدية على كل الأفكار والمعتقدات بما فيها معتقدات وأفكار المفكر النقدي ذاته. وفي الحقيقة إن هذا التفكير النقدي المحكم لا يرغمنا بالضرورة على التخلي عن معتقداتنا المبدئية، بل على العكس فهو يوفر أسسا لدعم هذه المعتقدات؛ ذلك أن الفحص النقدي لها قد يعزز التزامنا الأصلي بها. وفي ذلك يقول الفيلسوف الإنجليزي الشهير جون استيوارت مل محذرًا من خواء الآراء التي تراكمت لدينا دون سند من التفكير النقدي بمعناه المحكم: «إن الذي لا يعرف سوى منظوره للقضية لا يعرف سوى القليل عنها. قد تكون مبرراته وجيهة وربما لم يتسن لأحد رفضها، غير أنه إذا كان عاجزا بالقدر نفسه عن تفنيد الموقف المعاكس لن يكون لديه أساس لتفضيل أي من الموقفين».

إذن على كل منا أن يشعر بالاعتزاز بما يعتقده إذا كان قد سبق له انتخابه من بين معتقدات عديدة قام هو نفسه بتقويمها بعد فهمها.

وعلى الجانب الآخر فإن التفكير النقدي الضعيف هو استخدام النقد للدفاع عن معتقدات راهنة نؤمن بها، وهذا التفكير النقدي الضعيف إنما ينطبق على ما يسمى النقد بغرض التبرير، وليس النقد بغرض الفهم والاختيار بين البدائل.

ولذلك فإن الأفضل أن يقوم كل منا باستخدام مهارات التفكير النقدي لتقويم كل ما يؤمن به، أو ما يؤمن به غيره من معتقداته حول قضية ما، ويمتحنها جميعا بغرض الاختيار لأفضل البدائل. ولا بد للمفكر الناقد هنا من أن يتحلى بشجاعة التخلي عن معتقده الشخصي إذا ما وجد أن معتقدا آخر أفضل منه. إن علينا أن نناضل من أجل إرغام أنفسنا على التخلي عن هذه الآراء والمعتقدات التي ورثناها، أو اكتسبت تعاطفنا

لفترة طويلة من الزمن لصالح آراء وأفكار جديدة تؤمن لنا أساسًا للتعامل مع العصر، وتكشف لنا أوجها جديدة وحقيقية للحقيقة غفلنا عنها طوال فترة تمسكنا بمعتقداتنا وآرائنا القديمة.



شكل (6) صور النقد الفلسفي

ثانيا: آليات النقد:

لكي نحول هذا الكلام النظري عن النقد إلى ممارسة فعلية له علينا أن ننظر جيدا إلى هذه الأسئلة النقدية، ونطبقها على أي فكرة أو أي قضية أو أي معتقد نريد امتحانه امتحانا نقديًا.

1- لنحدد بداية القضية موضوع الامتحان النقدي ما هي؟!

2- نميز فيها بين المقدمات التي يطرحها كل رأي حولها وبين النتيجة التي ينتهي إليها، أي علينا أن نميز بين مقدمات المسألة المطروحة وبين النتيجة التي تنتهي إليها.

3- إذا تشككنا في المقدمات والمبررات التي توصلنا إلى تلك النتيجة نتساءل أيضا عن مبررات هذا التشكك، بمعنى آخر نكشف عن الكلمات والعبارات والأمور الغامضة في تلك المقدمات وهذه المبررات، وهل ثمة أخطاء في الاستدلال السابق؟!

4- بعد التشكيك ومبرراته نحاول وضع افتراضات جديدة تنافس هذه الافتراضات القديمة، ثم نتساءل عن مدى وجاهة هذه الافتراضات الجديدة المنافسة.

5- وكذلك نتساءل ونكشف عن النتائج المحتملة لهذه الافتراضات الجديدة، وهل سيكون فيها الحلول الوجيهة للقضية المطروحة أو لا؟!

6- سنستخدم كل المعلومات المتاحة ونتأكد من عدم استبعاد أي معلومات مهمة حول القضية المطروحة.

7- في ضوء امتحاننا لكل المقومات والنتائج المحتملة، وباستخدام كل المعلومات المتاحة وعدم استبعاد أي معلومات مهمة يمكننا في النهاية ترجيح أحد الآراء حول هذه القضية، بعد أن نطمئن إلى صحة استدلالنا وصحة حججنا العقلية على هذه النتيجة التي وثقنا بها.

ولنبلور لك ما قلناه في الفقرة السابقة تطبيقيا فيما يلي:

ثالثا: مفاتيح التحليل النقدي(*):

مفتاح (1):

السؤال عن القضية أو المسألة الرئيسية، لأن النتيجة عادة ما تكون لمسألة ما، وسوف يمكنك العثور على النتيجة إذا ما حددت المسألة. بداية انظر إلى العنوان الذي تقرأ عنه، ثم انظر في الفقرات الاستهلالية التي تعتبر بمثابة المقدمات للنتيجة. وقد تشغل هذه المقدمات والاستهلالات عددا من الصفحات، وبذلك يكون تصفحها كلها أمرا ضروريا حتى تتعرف على مقدمات المسألة قبل أن تفاجأ بنتيجتها.

مفتاح (2):

البحث عن المؤشرات اللفظية، إذ غالبا ما تسبق النتيجة مؤشرات لفظية تنبئ بمجيء النتيجة، ويفضل حينما ترى هذه المؤشرات أن تضع علامة تذكرك بها وهذه المؤشرات مثل:

(*) بعد قراءة هذه المفاتيح وفهمها ينبغي أن يتدرب الدارسون عليها من خلال تحليل نماذج عديدة من المقالات والدراسات المتوفرة بين أيديهم.

وفق ذلك	من ثم	الحقيقة
لذا	هكذا	باختصار
يلزم عن ذلك	يتبين أن	يشير إلى أن
يقترح أن	يتوجب أن	يستبين أن
لنا أن نشتق أن	تشير إلى نتيجة مفادها	الأمر الذي أحاول إقراره
التفسير الأوضح هو	من المرجح	يثبت أن
حقيقة الأمر هي		

مفتاح (3):

البحث في المواضع المحتملة لورود النتيجة، حيث إن الكثير من الكتاب يبدأون كتبهم أو مقالاتهم بجملة تحدد المسألة وتشتمل على النتيجة التي يودون إثباتها، والكثير منهم أيضا يوجزون نتائجهم في نهاية ما يكتبون. إذن عليك أن تركز في البدايات أو في النهايات فإن بها في الغالب ستجد النتيجة التي تريد أن تمتحنها وتنقدها.

مفتاح (4):

استبعاد ما لا يمكن أن يكون النتيجة، حيث عليك مثلا أن تستبعد في بحثك عن النتيجة ما يذكره الكاتب من أمثلة أو إحصائيات أو تعريفات، أو معلومات تشكل الخلفية لما يكتب... إلخ.

مفتاح (5):

التعرف على خلفية الكاتب وما يكتب، إذ إن الامتحان النقدي لما يكتب الكاتب ينبغي أن يكون من خلال معرفة كل ما يتبين معرفته حول هذا الكاتب، ومواقفه ومصادر معلوماته والسياق الفكري والاجتماعي الذي يتحرك فيه الكاتب.

مفتاح (6):

اسأل السؤال التالي دائما: وماذا بعد؟! لأنك حينما تقرأ لكاتب ما كثيرا ما تكون النتائج التي يسعى إلى الوصول إليها مضمرة، ومن ثم فعليك أن تسأل النص دائما حال قراءته وماذا بعد؟! ما هي النتيجة أو ما هي النتائج المضمرة التي يريد أن يوصلنا إليها الكاتب، وما هي النتيجة المحددة التي يريد أن نستنبطها مما يقدم لنا من معلومات؟!

وعلى كل حال فالتدرب على القراءة النقدية لأي نص هو خير تدريب على امتلاك مهارة النقد الفلسفي، فالنقد الفلسفي المحترف لا يظهر فجأة بل نتيجة للتدرب على هذه الطريقة النقدية في التفكير وفي قراءة النصوص المختلفة، سواء كانت مقالات أو كتبا لمؤلفين عاديين أو نصوصا فلسفية لفلاسفة معروفين.

رابعا: صور من النقد الفلسفي:

من المعروف أن النقد الفلسفي قد تطور عبر تاريخ الفلسفة من نقد الآراء السابقة والمذاهب الفلسفية المتعاقبة، سواء كان نقدا إيجابيا مثل نقد أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية، حيث ساعده ذلك على تقديم وجهة نظر جديدة فيما عرف لديه بنظرية الوجود بالقوة والوجود بالفعل، أو التمييز بين وجود الشيء المادي ووجوده كصورة أو ماهية، أو كان نقدا سلبيا كما كان الشأن عند سقراط الذي كان يكتفي عبر منهجه الشهير المعروف بالتهكم والتوليد بإلقاء الأسئلة النقدية على مدعي المعرفة، بهدف إفراغ عقولهم من المعارف الزائفة التي يتصورون خطأ أنها معرفة دقيقة، بينما يكشف لهم سقراط عبر الحوار والنقد أنهم لا يعرفون حقيقة ما يدعون العلم به. أقول إن النقد الفلسفي تطور من هاتين الصورتين اللتين استمرتا طوال تاريخ الفلسفة، إلى صورة جديدة ركزت على نقد العقل ذاته لدى الفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط، الذي تجرأ لأول مرة في تاريخ الفلسفة ووضع العقل الإنساني نفسه موضع النقد؛ فبعد أن كان الفلاسفة منذ سقراط وأفلاطون وأرسطو وحتى العصر الحديث يتغنون بالقدرات اللامحدودة للعقل على الوصول إلى الحقيقة، سواء في المسائل الطبيعية أو فيما وراء الطبيعة، وبالقدرات اللامحدودة للعقل في تبرير معارفه ونقد كل ما تم التوصل إليه لدى

السابقين واللاحقين والمعاصرين لأي فيلسوف، جاء كانط ليضع هذا العقل النقدي ذاته تحت مجهر النقد وحدد قدراته، وألزم الإنسان المفكر ألا يفكر بعقله الواعي إلا في إطار الممكن، إلا في إطار المحدود بالزمان والمكان وألا يحلق بفكره خارج هذا الإطار الزماني. فهو قد اعتبر أن العقل الإنساني لا يمكنه الوصول إلى أي يقين ثابت خارج هذا الإطار الزماني - المكاني، ومن ثم فعليه أن يلزم حدوده تلك ولا يتعداها.

وإذا ما سألنا بعد ذلك عن ما وراء الطبيعة فليكن السؤال والإجابة عليه بشكل عملي منوط بعقلنا العملي الذي يؤمن - دون أن يسعى لدليل عقلي أو حجة برهانية - بما وراء الطبيعة إيمانا دون طلب الحجة أو الدليل، فالله موجود وكذلك النفس والحرية ونحن نؤمن بذلك ونعيش حياتنا العملية على أساسه، وليس هناك ما يدعو لطلب الدليل العقلي المجرد؛ وذلك لأن الدليل العقلي الذي يقدمه أحدنا على وجود الله مثلا يمكن أن يناقضه الدليل على عدم وجوده عند بعضنا الآخر. وقد تتكافأ الأدلة العقلية فلا نصل إلى ما يريح العقل وما يهدئ روع النفس.

والحقيقة أن ما نسعى إليه هنا ليس الموقف الكانطي بتلجيم العقل وتحديد قدراته، بل على العكس نحن نسعى لأن يفكر العقل بلا حدود وأن ينتقد بلا حدود طالما أنه يستخدم قدراته التحليلية دون شطط. إن التفكير العقلي والنقدي ضروري لحياة الأمم والشعوب التي تسعى للنهضة والتقدم. ولا مجال أمامنا الآن ونحن نسعى لذلك إلى أن نعطل العقل أو نلجمه بشروط مسبقة للتفكير، بل كل ما هنالك علينا أن ندربه على كيفية التفكير العقلي عموما والتفكير النقدي خصوصا؛ لأن هذا هو الأساس لنهضتنا وتقدمنا المنشود.

خامسا: تطبيقات وتدريبات:

ستقرأ فيما يلي ثلاثة نصوص تنتمي لعصور الفلسفة الثلاثة القديم والوسيط والحديث:

1- يتحدث في النص الأول أفلاطون عن نقده للمعرفة الحسية في إطار نقده لصور وتعريفات العلم الشائعة في عصره، والتعريف الذي ينتقده في هذا النص هو

التوحيد بين العلم والإحساس، وهذا تعريف كان يؤمن به من الفلاسفة السابقين عليه بروتاجوراس، وجوهر هذا النقد ما قاله أفلاطون على لسان سقراط إن «العلم لا يقوم على الإحساسات بل يستند إلى تعقل الإحساسات».

ولعلك بعد أن تقرأ النص جيدا ستسأل: هل صحيح أن العلم لا يقوم على الإحساسات كما قال أفلاطون؟ وهل يستند فعلا على «تعقل الإحساسات» بلغة أفلاطون؟! وهذا التساؤل يقودك حتما إلى التأمل وإعادة قراءة نص أفلاطون، والبحث حول قضية معنى العلم من منظورنا الحديث، ومن ثم يمكنك القيام بما يلي:

(أ) إجراء بحث حول معنى العلم بين التصورات القديمة والتصورات الحديثة أو التصورات المعاصرة، مستعينا بما تستطيع قراءته من مصادر ومراجع.

(ب) كتابة تقرير عن دور الحواس ودور العقل في المعرفة العلمية مستعينا بما تشاء من مصادر ومراجع.

(جـ) مناقشة ما كتبت مع أستاذك وزملائك.

2- يتحدث الإمام أبو حامد الغزالي في النص الثاني في إطار نقده للفلاسفة السابقين عن نقد وإبطال قولهم بقدم العالم، وبالطبع فإن الغزالي يناقش هؤلاء الفلاسفة القدامى من منظور إسلامي؛ فنحن نؤمن بأن الله قد خلق العالم من عدم «كن فيكون»، ورغم صعوبة هذا النص على الدارسين المبتدئين للفلسفة فإنك كمؤمن يهمك التعرف على موقف الإسلام من هذه القضية، وعلى موقف الغزالي من الفلسفة والفلاسفة؛ لأن الشائع أن الغزالي كفر الفلاسفة وهاجم الفلسفة، ولذلك ينبغي عليك بعد أن تقرأ هذا النص جيدا أن تقوم بما يلي:

(أ) معرفة موقف الغزالي الحقيقي من الفلاسفة والفلسفة من خلال قراءة مؤلفاته الأخرى وخاصة كتابه الذي لخص فيه ذلك «المنقذ من الضلال»، وكتابة بحث حول هذه القضية، قضية «موقف الغزالي من الفلسفة عموما وفلاسفة الإسلام السابقين خصوصا» لتجيب على التساؤل التالي: هل كان الغزالي

معاديا للفلسفة ككل؟! وما هي القضايا التي هاجم الغزالي موقف الفلاسفة السابقين فيها؟!

(ب) تلخيص حجج الغزالي في إبطال قول الفلاسفة السابقين بقدم العالم.

(جـ) إجراء مقارنة بين ما كتبه الغزالي هنا في «تهافت الفلاسفة»، وما كتبه ابن رشد ردا عليه في كتابه «تهافت تهافت الفلاسفة» أو ما يعرف بـ «تهافت التهافت».

(د) ويمكنك توسيع مجال قراءاتك في هذا الموضوع ليشمل عموما قضية «التوفيق بين الدين والفلسفة في الحضارة الإسلامية»، وكتابة بحث حول الدور الهام الذي لعبه فلاسفة الإسلام في الحضارة الإسلامية من خلال نجاحهم في التوفيق بين الدين والفلسفة، وإزالة التعارض المزعوم بينهما والتأكيد على أن الحق لا يضاد الحق.

3- يتحدث كارل بوبر في النص الثالث عن التسامح والمسئولية الفكرية ودورهما في المعرفة العلمية، ويوضح الفرق بين الرؤى القديمة لكل من زينو فان وسقراط، والرؤى الحديثة والمعاصرة حول الموضوع، وفي إطار ذلك يحدد الأسس لكل جدال يستهدف الوصول إلى الحقيقة من وجهة نظره، وينتهي بالحديث عن أخلاقيات العلم والحاجة لأخلاق مهنية جديدة حتى نتجنب الوقوع في الخطأ.

ولعلك بعد أن تقرأ هذا النص تتساءل عما يلي:

هل هناك أي تشابه بين مفهومنا نحن للعلم وبين مفهوم الفلاسفة القدماء؟ وما هي علاقة الأخلاق بالعلم قديما وحديثا؟ وهل نحن بحاجة حقا لما يسميه بوبر الأخلاق المهنية الجديدة؟! ولعل هذه التساؤلات وغيرها تقودك إلى إجراء بحث حول القضايا الآتية:

1- العلاقة بين العلم والأخلاق في الفلسفة القديمة.

2- أخلاقيات البحث العلمي المعاصر.

3- أخلاق المهنة.

4- جدوى النقد الذاتي والفرق بينه وبين نقد الآخر.

(1) نقد أفلاطون للمرادفة بين العلم والإحساس

عند بروتاجوراس السوفسطائي(*)

آخر محاولة للنقد: المعرفة بواسطة النفس:

س: حسن إذن يا ثياتيتوس ولنعد إلى البحث في نقطة ما من الموضوع السابق، ألم تقل بأن الإحساس هو العلم؟

ثيا: أجل.

س: إذا ما سئلت: بأي شيء يرى الإنسان الأبيض والأسود؟ وبأي شيء يدرك أو يسمع الحاد والعميق من الأصوات أفلا تقول بالأعين وبالآذان؟

ثيا: أجل.

س: فسهولة التعامل بالألفاظ والعبارات وإهمال الدقة المتناهية ليست دليلا على قلة التهذيب.. بل الأولى أن يكون العكس، لكننا نضطر إلى ذلك بعض الأحيان كما هو الحال في حالتنا الحاضرة، مثلا عندما نتناول إجابتك فلتفكر إذن ما هي الإجابة الأصح؟ أن تقول إن الأعين هي ما نرى به أم إنها الوسائل التي نرى من خلالها، وأن الآذان هل هي ما به نسمع أم إنها الوسائل التي نسمع من خلالها؟

ثيا: أظن أنها الوسائل التي ندرك من خلالها[1] كل الإحساسات يا سقراط ولسنا ندرك بها.

(*) أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، الترجمة العربية للدكتورة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

(1) Through.

س: وسيكون في الواقع غريبا يا صديقي الفتى أن تستقر فينا مجموعة من الإحساسات، كما لو كانت جنودا مخبأة في جياد طروادة الخشبية، ولا يكون هناك طبيعة واحدة - نفس أو أي شيء آخر تريد - لا تتجمع فيها كل هذه الإحساسات وبها ندرك موضوعات الإحساس من خلال أعضاء الحس.

ثيا: يبدو لي أن هذا التفسير أصح من الآخر.

س: إن ما أبغي تفسيره يتلخص في معرفة الآتي: هل فينا قوة ثابتة ندرك بها الأبيض والأسود من خلال الأعين وندرك المحسوسات من خلال الحواس الأخرى؟ وهل يمكنك أن ترجع كل هذه الإحساسات إلى الجسم؟

وقد يكون الأفضل أن تجيب أنت مباشرة بدلا من أن أجتهد أنا في الإجابة بدلا منك. أليست كل هذه الحواس التي تدرك بواسطتها الحار والجاف أو الخفيف أو الحلو أجزاء من الجسم؟ أم إنها أجزاء من شيء آخر؟

ثيا: لا شيء آخر.

س: أتوافقني على التو على أن ما ندركه بواسطة ملكة معينة لا يكون مدركا بواسطة ملكة أخرى؟ وأن الإدراك الذي يأتيك بالسمع لا يمكن أن يأتيك عن طريق البصر، وأن الإحساس الذي يأتيك بالبصر لا يمكن أن يأتيك بواسطة السمع.

ثيا: كيف يمكن رفض هذا القول؟!

س: وإذا تصورت محسوسين في وقت واحد بإدراك مشترك فإن هذا الإدراك المشترك لا يأتيك بعضو واحد من أعضاء الحس.

ثيا: بالطبع لا.

س: وكذلك فيما يتعلق بالصوت وباللون هل تدرك بفكرك الصفة الأولى أم كليهما؟

ثيا: كليهما طبعًا.

س: وبالتالي يكون كل واحد منهما مختلفا عن الآخر ولكن هو بذاته؟

ثيا: أجل بالطبع.

س: إنهما اثنان في مجموعهما، وكل واحد في حد ذاته واحد.

ثيا: أجل أيضا.

س: فهل أنت قادر على تمييز اختلافهما وتشابههما؟

ثيا: بلا شك.

س: فبأي عضو إذن تفكر في هذه الموضوعات؟ إذ إنه ليس بواسطة السمع أو البصر تدرك ما هو مشترك بينهما. وهاك ما يشهد على قولي: لنفرض أنه أمكن البحث عما إذا كان الصوت واللون مالحين أم غير مالحين، فمما لا شك فيه أنك تستطيع أن تذكر لي القدرة التي تدرك بها هذه الملوحة، ومن الواضح طبعًا أنها ليست قدرة الإبصار ولا السمع، بل غيرهما.

ثيا: طبعا لا، إنها القدرة التي يكون اللسان آلتها.

س: حسن ما تقول ولكن بأي عضو تعمل القدرة التي تكشف لك عما هو مشترك، لا بين هذه المحسوسات فحسب بل مشترك بين كل الأشياء التي تشير إليها بفعل الكينونة، أي أن يكون أو لا يكون[1]، وكل الألفاظ التي ذكرتها في هذا الموضوع في أسئلتنا الأخيرة: فأي الأعضاء تنفعل بهذه المشتركات وتتدخل في إدراك كل منها؟

ثيا: أتبغي الحديث عن الوجود واللاوجود، عن التشابه واللاتشابه، عن الذاتية والاختلاف، عن الوحدة وعن الكثرة التي تنطبق على هذه الموضوعات؟ وواضح أيضا أن سؤالك يتناول أيضا الزوجي والفردي وكل التصورات الأخرى التي هي من هذا القبيل، أي أنك تسأل: بواسطة أي عضو جسماني يتم للنفس إدراك هذه الأشياء؟

(1) يكون estin-est-is.

س: إنك لتتابع بمهارة يا ثياتيتوس وذلك هو بالضبط ما أسأل عنه.

ثيا: لكن والله يا سقراط إني لا أكاد أجد إجابة، غير أنه في رأيي أن المشتركات ليس لها عضو خاص بها شأن المحسوسات، ويظهر لي أن النفس بذاتها هي التي تحدث هذه المعرفة بالمشتركات في كل الموضوعات.

س: إنك لوسيم يا ثياتيتوس، لقد أخطأ ثيودورس عندما وصفك بالقبح، فإن الحسَن هو من يحسن الكلام، وإنك لست وسيما فحسب، بل محسن لما تقدمه لي من وفرة في الأدلة إذا ما ظهر لك حقا أن هناك بعض المعلومات تعرفها النفس بطريقتها الخاصة، في حين أن المعلومات الأخرى ترجع إلى القوى الأخرى للجسم، وقد كان هذا في الواقع رأيي الخاص، ولكن رغبت أن توافقني أيضا على هذا الرأي.

ثيا: وهذا أيضا هو ما يبدو لي.

س: ففي أي مكانة تضع إذن الوجود إذ إن له أكبر قدر من اتساع المدلول[1]؟

ثيا: إني لأدرجه في عداد هذه الموضوعات التي تحاول النفس إدراكها بذاتها وبغير واسطة.

س: ألا تعامل التشابه واللاتشابه والذاتية والاختلاف نفس المعاملة؟

ثيا: أجل.

س: وأيضا الحسن والقبيح والخير والسيئ؟

ثيا: هذه هي الصفات التي تقوم النفس بالبحث في وجودها وبمقارنتها ببعضها عندما تضع في اعتبارها الماضي والحاضر وتتوقع المستقبل.

س: لنتوقف هنا، أليس باللمس تحس النفس بصلابة الصلب وليونة اللين على السواء؟

(1) يقول عنه في محاورة السفسطائي (243)، إنه أكبر التصورات ورئيسها، وإنه يتخلل كل الأجناس (259).

ثيا: بلى.

س: لكن أليست النفس ذاتها هي التي تقدم لنا الأحكام بوجودهما وبازدواج وجودهما وبتعارضهما ووجود هذا التعارض، وذلك عندما نفكر فيهما ونقارن الواحد منهما بالآخر؟

ثيا: بكل تأكيد.

س: ألا يتوفر للبشر وللحيوان - بمجرد أن يولدوا بالطبيعة - القدرة على الإحساس بكل الإحساسات التي تتجه نحو النفس بواسطة الجسد؟ لكن التفكير في هذه الإحساسات فيما يتعلق بوجودها وفائدتها، إنما يحصل لمن يحصلونها بعد جهد طويل في الدراسة.

ثيا: هذا صحيح.

س: فهل يمكن لمن لا يصل إلى الوجود أن يدرك الحقيقة؟

ثيا: مستحيل طبعا.

س: وحين لا تصل إلى الحقيقة هل يمكن أن يوجد علم؟

ثيا: كيف يمكن هذا يا سقراط؟!

س: فالعلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقل الإحساسات، إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة؛ لكن بغيره لا يمكن.

ثيا: هذا ما يبدو.

س: هل نسمي الشيئين المختلفين باسم واحد؟

ثيا: كلا، لا يمكن.

س: فبأي اسم تسمى الشيء الأول؛ الإبصار والسمع والشم والإحساس بالبرودة والحرارة؟

ثيا: أسميه الإحساس، فهذه هي تسميتي أم هل هناك اسم آخر؟

س: أي أنه الاسم الكلي الذي تسمى به كل هذه الإحساسات.

ثيا: نعم.

س: فإذا نسب الإحساس لأي شخص فلا يعني هذا أنه يدرك الحقيقة؛ إذ لا يصل الإحساس إلى الوجود.

ثيا: كلا بالطبع.

س: ولا يبلغ بالتالي العلم.

ثيا: ولا هذا أيضًا.

س: ولا يمكن أن يحدث يا ثياتيتوس أن يصير الإحساس والعلم شيئا واحدًا؟

ثيا: يبدو أن هذا غير ممكن يا سقراط، والآن فقد ثبت بكل وضوح ممكن أن العلم مختلف عن الإحساس.

س: لكن هل كان الموضوع الأصلي لحوارنا هو أن نعلم ما لا يكون علما أم أن نعرف ما هو العلم؟ ومع ذلك فقد حققنا تقدما واضحا وجديا حين تبينا ألا نبحث في الإحساس، بل في ذلك الفعل الذي تقوم به النفس عندما تعكف على ذاتها، عندما تأخذ في دراسة الموجودات أيا كان الاسم الذي تطلقه على هذه العملية[1].

ثيا: أظن أن اسم هذا الفعل يا سقراط هو الحكم[2].

س: إنك لعلى حق فيما تظن يا صديقي، ولتنظر الآن من جديد في المشكلة، لتلغ كل ما سبق لنا قوله، وحاول أن ترى بوضوح ابتداء من النقطة التي توصلت إليها، لتذكر لي مرة أخرى ما هو العلم.

(1) إن لهذا الفعل مرحلتين: مرحلة الفكر الاستدلالي pensce discursive، ومرحلة الحدس intuition، ولم يتعرض بحث أفلاطون في هذه المحاورة إلا للمرحلة الأولى فقط، ولعل هذا هو سبب فشل هذه المحاورة في الوصول إلى تعريف للعلم بالوجود، أو تعقل المثل. المترجمة.

(2) الحكم doxazein, juger – making judgement.

(2) نقد الغزالي للفلاسفة في قضية «قدم العالم»(*)

مسألة (1) في إبطال قولهم بقدم العالم:

تفصيل المذهب:

اختلف الفلاسفة في قدم العالم، فالذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى، ومعلوما له، ومساوقًا له، غير متأخر عنه بالزمان، مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وأن تقدم البارئ عليه كتقدم العلة على المعلول، وهو تقدم بالذات والرتبة، لا بالزمان.

وحُكي عن أفلاطون أنه قال: العالم مكون ومحدث، ثم منهم من أول كلامه، وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له[1].

وذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه «ما يعتقده جالينوس رأيًا» إلى التوقف في هذه المسألة وأنه لا يدري: العالم قديم أو محدث؟ وربما دل على أنه

(*) من كتاب الإمام الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة السابعة، 1987.

(1) أشار الجلال الدواني إلى الخلاف حول رأي أفلاطون فقال: ونقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم، فقيل إن مراده الحدوث الذاتي، وقد رأيت أن كتابا بخط واحد من الفلاسفة الإسلاميين، قد نسخ قبل هذا التاريخ - يشير إلى تاريخ زمنه - بأربعمائة سنة، ذكر فيه - نقلا عن أرسطاطاليس - أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم، إلا رجلا واحدا منهم، وقال مصنف ذلك الكتاب: إن مراد أرسطو من هذا الرجل أفلاطون، فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى.
وقوله: «فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى» يفسر بأن حمل قول أفلاطون على الحدوث الذاتي يجعل معنى العبارة هكذا: اتفق الفلاسفة على قدم العالم إلا أفلاطون فإنه قال بحدوثه حدوثا ذاتيا، فبمقتضى قاعدة الاستثناء يكون رأي الفلاسفة محمولًا على القدم الذاتي، وهو خلاف المروي عنهم، ثم نقل الحدوث عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس الإنسانية وقدم البعد المجرد.

لا يمكن أن يعرف، وأن ذلك ليس لقصور فيه، بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم، وإنما مذهب جميعهم أنه قديم، وأنه بالجملة لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة أصلًا[1].

إيراد أدلتهم: لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة، وذكر[2] في الاعتراض عليه، لسودت في هذه المسألة أوراقًا، ولكن لا خير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف، الذي يهون على كل ناظر حله، ولنقتصر على إيراد ما له وقع في النفس، مما يجوز أن ينهض مشككًا لفحول النظار، فإن تشكيك الضعفاء بأدنى خيال ممكن.

وهذا الفن من الأدلة ثلاثة:

الأول:

قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا، لأنا إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلًا، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح، بل كان وجود العالم ممكنا إمكانا صرفا، فإذا حدث بعد ذلك لم يخل، إما أن يتجدد مرجح، أو لم يتجدد؛ فإن لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف، كما كان قبل ذلك؛ إن تجدد مرجح

(1) ربما يقال: إن في الكون حوادث قطعًا على رأي الفلاسفة، كالأعراض التي يشاهد وجودها بعد عدمها، فكيف إذن صدرت؟! إنها لا بد أن تكون صادرة عن قديم، فكيف يصح قولهم: «لا يتصور أن يصدر حادث من قديم بغير واسطة»؟ فيجاب بما أجابوا به من أن الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض حادثة، ولها علل حادثة، وتنتهي إلى مبدأ، هو حادث من وجه، قديم من وجه، وهو الحركة الدورية.

(2) أليس يفيد هذا اعتراف الغزالي بانتفاعه بآراء من سبق في نقد الفلاسفة، وقد تنبه لهذه الملاحظة الدكتور «بينيس» في كتابه «مذهب الذرة عند المسلمين»، حيث يقول في ص16 من ترجمة الدكتور «عبد الهادي أبو ريدة»: وردوده – يعني النظام – على الدهرية جديرة بالاعتبار، لأنها هيأت للغزالي اعتراضًا وجه للفلاسفة... وإذن فالكتابان اللذان نشرا أخيرا من كتب مباحث الكلام الأولى، وهما كتاب «مقالات الإسلاميين» وكتاب «الانتصار» يهيئان في هذا الموضوع وفي غيره، شواهد على أن لآراء الغزالي أصولًا تمتد عروقها في مباحث الكلام الأولى، بل في أقدم هذه المباحث.

فمن محدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ والسؤال في حدوث المرجح قائم.

وبالجملة فأحوال القديم إذا كانت متشابهة، فإما أن لا يوجد عنه شيء قط، وإما أن يوجد على الدوام، فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع فهو محال.

وتحقيقه أن يقال: لم لم يحدث العالم قبل حدوثه؟ لا يمكن أن يحال على عجزه[1] عن الأحداث، ولا على استحالة الحدوث، فإن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم[2] من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، وكلاهما محالان، ولا يمكن أن يقال: لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض[3]، ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها، بل أقرب ما يتخيل أن يقال: لم يرد وجوده قبل ذلك؛ فيلزم أن يقال: حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدًا، فتكون قد حدثت الإرادة، وحدوثه في ذاته محال، لأنه ليس محل الحوادث، وحدوثه لا في ذاته لا يجعله مريدًا.

ولنترك النظر في محل حدوثه، أليس الإشكال قائما في أصل حدوثه؟ وأنه من أين حدث؟ ولم حدث الآن ولم يحدث قبله؟ أحدث الآن لا من جهة الله؟ فإن جاز حادث من غير محدث، فليكن العالم حادثا لا صانع له، وإلا فأي فرق بين حادث وحادث؟ وإن حدث بإحداث الله، فلم حدث الآن ولم يحدث قبل؟ ألعدم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة. فلما أن تبدل ذلك بالوجود

---

(1) يعني القديم.

(2) يعني الإله.

(3) ونفي الغرض أمر متفق عليه بين الطرفين المتنازعين، أما عند الأشاعرة: فلأن الذي يفعل لغرض ناقص في ذاته مستكمل بهذا الغرض، وأما عند الفلاسفة فلقول ابن سينا في الإشارات: (تنبيه: اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر، ويكون ذلك أولى وأليق من ألا يكون، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك، لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقًا، وأيضا لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافا، فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه إلى كسب).

حدث[1]؟ عاد الإشكال[2] بعينه. أو لعدم الإرادة؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة وكذا الإرادة الأولى، ويتسلسل إلى غير نهاية.

فإذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم في قدرة أو آلة أو وقت[3] أو غرض أو طبع محال، وتقدير تغير حال محال، لأن الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غيره والكل محال، ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة[4].

---

(1) تنبيه: فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعالة للجميل، أو أن الأول الحق يفعل شيئا لأجل شيء، وأن لفعله لمية.
في طبعة بيروت التي هي أصح النسخ الموجودة «وحدث» بزيادة واو على اعتبار أن قوله: «عاد الإشكال» جواب لقوله: «فلما أن تبدل» وهو غير صواب.

(2) يعني بالإشكال هنا ما سبق من قوله لم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث... إلخ. والمراد بقوله أو طبيعة الإمكان حتى تكون الأمور الأربعة المذكورة هنا هي نفسها المذكورة في الإشكال المحول عليه.

(3) انظر ما معنى هذه الكلمة؟ لم يرد لهذه الكلمة ذكر في التفصيلات السابقة، فكيف أوردها في الإجمال؟
وعلى أية حال فيجدر أن يشار هنا إلى ما نبه إليه ابن سينا في الإشارات، الفصل الثاني عشر من النمط الخامس، طبع دار المعارف، من أن أبا القاسم البلخي المعروف بالكعبي هو وفرقته ذهبوا إلى استحالة وجود العالم قبل الوقت الذي وجد فيه؛ لأنه لم يكن قبل وقت وجوده وقت. وبملاحظة رأي الكعبي هذا يدخل الوقت ضمن الآلة وغيرها من الأمور التي يعمل لوجودها وعدمها حساب عند البحث في حدوث العالم وقدمه.

(4) ذلك هو دليل الفلاسفة على استحالة حدوث العالم، ويصور الفلاسفة صدور العالم عن الله على الوجه الآتي: (صدر عن الله العقل الأول، وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم، يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ثانٍ، ونفس الفلك الأقصى، وجرم الفلك الأقصى – وذلك لأنه يعقل مبدأه، ويعقل نفسه، وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود، وهذه جهات ثلاث مختلفة، فيصدر عن كل جهة شيء، الأشرف عن الأشرف، والأدنى عن الأدنى – ويلزم عن العقل الثاني ثلاثة أمور أيضا من هذا القبيل، وهكذا، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال الذي يلزم عنه المادة التي في مقعر فلك القمر، القابلة للكون والفساد؛ ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان، وأصل هذه=

=المواليد الثلاثة لعناصر الأربعة: التراب والماء والهواء والنار. فتكون محتويات العالم العلوي، العقول العشرة والنفوس التسعة، والأفلاك التسعة. ومحتويات العالم السفلي، المادة الموزعة على هذه العناصر الأربعة).

فالعقول، والنفوس الفلكية، والأجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية وأشكالها وأضوائها، والعنصريات بمادتها، وصورها الجسمية، كل ذلك قديم عندهم، وأما الصور الشخصية للعنصريات فحادثة وكذلك الأعراض، وأما الصور النوعية للعنصريات، فينقل عنهم فيها خلاف.

إذا كان الفلاسفة هكذا يصورون العالم، فيجعلون بعضًا منه قديمًا، وبعضًا حادثًا، فهل الدليل الذي نقله الغزالي عنهم هنا، والذي هو صورة طبق الأصل - كما رأينا في المقدمة - لما ذكره ابن سينا في الإشارات، ينتج هذا التصوير؟ أم ينتج فقط أن العالم في جملته قديم، ولو على صورة أخرى، كأن يكون القديم مثلا هو:

(أ) الهيولي. (ب) بعض الكائنات الروحية.

فبقدم الهيولي يتحقق القدم الذي يراه الفلاسفة ضروريًا، وبقدم بعض الكائنات الروحية، يمكن تفادي الصعوبة التي تنشأ من اتصال المادة بالله مباشرة، فيكون لهذه الكائنات الروحية من تعدد الجوانب ما يمكن لها من الاتصال بالله والاتصال بالمادة. وبناء على هذا التصوير يمكن تعرض عالم الأفلاك للتغير حسب قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُواْ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾، وقوله عز من قائل: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتْ...﴾، وقوله: ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ فُجِّرَتْ ۝ وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ..﴾.

لأنه لا يكون قديمًا إلا هيولاه، أما صوره فيجوز أن تتبدل.

فإن أصروا على أن هيولي الأفلاك وصورها قديمة، أو لم يجعلوا الأفلاك مؤلفة من هيولي وصورة كما تتألف العناصر، كان لا بد لهم من مواجهة المشكلتين الرئيستين التاليتين:

الأولى: لزوم صدور العالم بالإيجاب عن الله تعالى.

والثانية: لزوم استمرار بقاء عالم الأفلاك على الوضع الذي هو عليه الآن، وهو يتنافى مع الآيات القرآنية المشار إليها آنفا، ولكثير سواها.

فإذا ارتضى الفلاسفة تصوير العالم بالصورة التي أشرت إليها آنفا، فإنهم يخلصون من الصعوبة الثانية، وتبقى فقط الصعوبة الأولى، وعند ذلك يشركهم في موقفهم غيرهم من أمثال ابن تيمية الذاهب إلى قدم العالم كما يروى ذلك عنه في كتاب «حاشية العقائد العضدية» للشيخ محمد عبده. =

= أما إذا رفضوا هذا التصوير فعليهم أمران:
أولًا: أن يقدموا دليلا متجا لقدم عالم الأفلاك بالتفصيل.
ثانيًا: أن يحددوا موقفهم من الآيات القرآنية التي تتنافى مع هذا التصوير.
أما بالنسبة للأمر الأول، فكل ما لهم بإزائه - بمقتضى اطلاعي طبعا - إنما هو تصوير لكيفية صدور العقل الأول عن الله، ثم صدور العقل الثاني والنفس الأولى وجسم الفلك الأول عن العقل الأول، وهكذا إلى آخر السلسلة، وهذا أشبه بالقصة منه بالاستدلال العقلي، فلا يزال ينقصهم الاستدلال العقلي على قدم كل حلقة من هذه السلسلة.
وأما بالنسبة للأمر الثاني، فقد بذل ابن سينا بخصوصه محاولة بسطها في كتابه «رسالة أضحوية في أمر المعاد»، الذي نشرته لأول مرة دار الفكر العربي بتحقيقنا، فليرجع إليه من شاء.
هذا والذي يخلص من دليل الفلاسفة - الذي رواه الغزالي هنا على لسانهم - لإبطال حدوث العالم، أن حدوث العالم - في نظر الفلاسفة - محال.
كما أن الذي يخلص من قول الغزالي - فيما يأتي بعد قليل - من أن: (قدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها، ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسا، وربعا، ونصفا... إلخ).
ومما رواه ابن سينا - في الإشارات الفصل الثاني عشر من النمط الخامس، طبع دار المعارف - عن المتكلمين من قولهم: «إن الواجب لم يزل ولا وجود لشيء عنه، ثم ابتدأ وأراد وجود شيء عنه».
ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل؛ لأن كل واحد منها وجد، فالكل وجد، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود.
وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له، فينقطع إليها ما لا نهاية له.
ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال، وكيف يزداد ما لا نهاية له.
الذي يخلص من كل ذلك أن قدم العالم - في نظر المتكلمين - محال.
هكذا يقف الطرفان المتناظران على طرفي نقيض، فيرى أحدهما القول بوجوب قدم العالم، واستحالة القول بالحدوث، ويرى الآخر القول بوجوب الحدوث واستحالة القدم، وليس للقول بالإمكان نصيب من اعتبارهما.
ولعل من الطريف أن أسوق هنا رأي فيلسوف مسيحي - كان همه أيضا أن يوفق بين الدين والفلسفة- عاش في العصور الوسطى كما عاش ابن سينا والغزالي، ويبدو أنه اطلع على وجهة نظرهما، فهداه تشددهما إلى إمكان وجود حل وسط، ذلكم هو القديس توما الأكويني الذي عاش بين سنتي 1225 1274م، والذي يصور الأستاذ يوسف كرم نظرية الخلق عنده على الوجه الآتي: =

= (أ) كل موجود - ما خلا الله - مخلوق من الله ضرورة؛ لأن الوجود القائم بذاته لا يمكن أن يكون إلا واحدًا؛ فيلزم أن كل ما خلا الله ليس عين وجوده، ولكنه موجود بالمشاركة.

وليس الوجود بالمشاركة صدورا عن ذات الله، كما تقول الأفلاطونية الحديثة؛ لأن ما يصدر عن الذات صدورًا ضروريًّا، فهو مثل الذات، وليس العالم مثل الله.

ومن هذه الناحية أيضا يسقط مذهب وحدة الوجود، الذي يعتبر العالم مظهرًا لله.

أما قول ابن سينا: إن من شأن الواحد دائما أن يصدر عنه واحد، فيصدق على الفاعل بالطبع، لا على الفاعل الإرادي الذي يفعل بالصورة المعقولة، ولما كان الله يتعقل أمورًا كثيرة، فهو يقدر أن يفعل أشياء كثيرة.

يضاف إلى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض؛ لأن المخلوق غير موجود بذاته، فلا يستطيع أن يمنح وجودا ليس له بالذات، ولئن كان المخلوق الموجود متناهيا، فإن المسافة بين اللاوجود والوجود لا متناهية، فالخلق يقتضي قدرة لا متناهية؛ لذلك كان خاصًّا بالله وحده.

(ب) وقد سبق القول بأن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته، وأنه يريد غيره بالاختيار، فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم، لا أن يكون قديمًا، ولا أن يكون حادثًا.

وهكذا يحسم الخلاف الطويل العنيف بين أنصار القدم وأنصار الحدوث، ذلك بأن البحث العقلي في الإرادة الإلهية لا يمكن أن يتناول سوى الإرادة الضرورية؛ أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله، وقد فعل؛ إذ أوحى أن العالم حادث.

ولكن من جهة العقل البحت، القدم والحدوث ممكنان على السواء، ولا سبيل إلى إقامة البرهان على ضرورة أحد الحدين وإسقاط الآخر؛ فلئن كان الله - منذ الأزل - علة كافية للعالم، وكان فاعلا بذاته، على ما يقول أنصار القدم؛ إلا أنه ليس يلزم من ذلك جعل العالم صادرا عنه إلا بحسب ما استقر في إرادته.

أما أدلة أرسطو فليست برهانية، وقد صرح هو في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية.

(جـ) كذلك ليس يمكن إثبات الحدوث بالبرهان، لا من جهة الله كما أسلفنا، ولا من جهة العالم؛ فإن الماهيات مجردة عن خصوص المكان والزمان، فليس يمكن أن نثبت حدوث الإنسان أو السماء أو الحجر (ويعلق الأستاذ يوسف كرم على هذه الحجة بقوله: وهذه الحجة فيها نظر، والعلم الراهن يحسب عمر الأرض وعمر الإنسان على سطح الأرض، وبنوع خاص يقول بتناقص الطاقة، مما قد يميل بنا إلى نظرية الحدوث).

ولأنصار القدم ردود مقنعة على حجج أنصار الحدوث:

يقول هؤلاء: إن كل مصنوع فهو حادث. =

فهذا أخيل أدلتهم، وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الإلهيات أركّ من كلامهم في هذه المسألة، إذ يقدرون ههنا على فنون من التخييل لا يتمكنون منها في غيرها، فلذلك قدمنا هذه المسألة، وقدمنا أقوى أدلتهم.

= ويرد أولئك: إن هذا يصدق على المفعول بالحركة، الذي لا يوجد إلا عند نهاية الفعل؛ أما الخلق ففعل آني، وهو - إذن - لا يقتضي تقدم الفاعل على المفعول بالمدة.

يقول أنصار الحدوث: إذا كان العالم مصنوعًا من العدم، فهو موجود بعد أن لم يكن موجودًا.

ويرد أنصار القدم: ليس القصد من القدم أن العالم مصنوع بعد العدم، بل إنه ليس مصنوعا من شيء.

يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم قديمًا، لكان مساويا لله في المدة.

ويرد أنصار القدم: إن الوجود الإلهي حاصل كله دفعة واحدة، ووجود العالم حاصل بالتعاقب، فليست هناك مساواة.

يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم قديمًا، لكان قد سبق هذا اليوم أيام لا متناهية، ولما كان بلغ إلى هذا اليوم، من حيث إن عبور اللامتناهي مستحيل.

ويرد أنصار القدم: الانتقال يكون دائما من طرف إلى آخر، وأي يوم ماضٍ أخذت، فالأيام التالية إلى يومنا هذا متناهية، وقد أمكن قطعها. وهذه الحجة إنما تنهض لو كان بين الطرفين أوساط لا متناهية.

يقول أنصار الحدوث: لو كان العالم والتوليد قديمين لتقدم ناس في عدد لا متناهٍ؛ ونفس الإنسان خالدة، فيلزم أن يوجد الآن بالفعل نفوس إنسانية في عدد لا متناهٍ، ومحال أن يوجد عدد لا متناهٍ بالفعل.

ويرد أنصار القدم: إن هذه الحجة جزئية، ويمكننا أن نقول: إن العالم قديم لا الإنسان، ويخرج القديس توما من هذه المناقشة بأن الحدوث لا يعلم إلا بالإيمان، وبأن في اعتبار ذلك فائدة لمن يدعي إثبات العقائد بالبرهان، فلا يأتي بحجج غير قاطعة لئلا يظن بنا أننا إنما نتمسك بالعقائد استنادا إلى مثل هذه الحجج. فما أظهر التمييز هنا بين الإيمان والعقل (تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 3، 4، 182، دار الكاتب المصري).

تلكم هي حكاية القديس توما للمشكلة، وذلكم هو رأيه بصددها، وهو رأي يختلف عما لابن سينا والغزالي. إنه يجعل الحدوث والقدم ممكنين، أما ابن سينا فإنه يجعل الحدوث مستحيلا، وأما الغزالي فيجعله واجبا، وبهذا نجد أنه قد تولد عندنا رأي ثالث في المسألة.

ومن رأي القديس توما الرجوع بمسألة الحدوث إلى الوحي ونصوصه وهو حق، لأن هذه المسألة يمكن أن تتوقف صحتها على ثبوت الوحي، ولا يتوقف ثبوت الوحي عليها؛ لأنه يمكن إثبات وجود الله بالنظام القائم في الكون، دون حاجة إلى إثبات حدوث الكون، ثم إثبات صدق الرسول بالمعجزات، ومن الرسول يعلم حدوث العالم؛ إلا أن هذا لا يعني أن كل العقائد تعلم بالوحي.

الاعتراض من وجهين:

أحدهما: أن يقال: بم تنكرون على من يقول: إن العالم حدث بإرادة قديمة، اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك، وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالإرادة القديمة، فحدث لذلك، فما المانع من هذا الاعتقاد وما المحيل له؟

فإن قيل: هذا محال بين الإحالة لأن الحادث موجب ومسبب، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب، يستحيل وجود موجب قد تم بشرائط إيجابه وأركانه وأسبابه، حتى لم يبق شيء منتظر ألبتة، ثم يتأخر الموجب، بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري، وتأخره محال، حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب.

فقبل وجود العالم كان المريد موجودًا والإرادة موجودة، ونسبتها إلى المراد موجود، ولم يتجدد مريد، ولم تتجدد إرادة، ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن، فإن كل ذلك تغير، فكيف تجدد المراد؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك؟

وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الأشياء، وأمر من الأمور، وحال من الأحوال، ونسبة من النسب، بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد، وبقيت بعينها كما كانت، فوجد المراد، ما هذا إلا غاية الإحالة.

وليس استحالة هذا الجنس، في الموجب والموجب الضروري الذاتي، بل في العرفي والوضعي، فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته، ولم تحصل البينونة في الحال، لم يتصور أن تحصل بعده، لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح، فلم يعقل تأخر المعلول[1] إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد، أو بدخول الدار فلا يقع في الحال

(1) هذه الصورة - صورة تأخر حصول الموجب الوضعي الذي هو البينونة عن الموجب الذي هو الطلاق المعلق على مجيء الغد أو على دخول الدار - أراها لا تناسب المقام؛ فإنه في وسع المتكلم أن يناقش الفيلسوف بقوله: لقد تأخر الموجب الذي هو وجود العالم، عن الموجب الذي هو الإرادة القديمة، لكون الإرادة قد علقت مجيء العام على وجود وقت خاص، فإذا تأخر وجود العالم عن الإرادة، لم يكن ذلك إلا من قبيل تأخر حصول البينونة عن الطلاق؛ فلما كان =

ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار، فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر، فلما لم يكن حاضرا في الوقت – وهو الغد والدخول – توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر، فما حصل الموجب إلا وقد تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد، حتى لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل، لم يعقل، مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع، فإذا لم يمكنا وضع هذا بشهواتنا، ولم نعقله، فكيف نعقله في الإيجابيات الذاتية العقلية الضرورية.

وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه إلا لمانع، فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع، لم يعقل تأخر المقصود، وإنما يتصور ذلك في العزم لأن العزم غير كافٍ في وجود الفعل، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الإنسان متجدد حال الفعل.

فإن كانت الإرادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل، فلا يتصور تأخر المقصود[1] إلا لمانع، ولا[2] يتصور تقدم القصد، فلا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد إلا بطريق العزم، وإن كانت الإرادة القديمة في حكم عزمنا، ليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه، بل لا بد[3] من تجدد انبعاث قصدي عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم، ثم يبقى عين الإشكال في أن ذلك الانبعاث أو القصد أو الإرادة أو ما شئت فسمه، لم حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك؟ فإما أن يبقى حادثًا بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية.

= الطلاق معلقا على شيء أو على وقت لم يكن حاضرا حال الطلاق؛ جاز أن يتأخر الموجب الذي هو البينونة؛ كذلك يقال في العالم إنه قد تأخر مع سبق الإرادة، لكون الإرادة قد ربطت وجوده بوقت خاص؛ فكان من اللازم – حتى لا يتخلف مراد الإرادة – أن يظل العالم معدوما حتى يجيء ذلك الوقت الخاص.

(1) كذا في كل النسخ التي تحت يدي بما فيها طبعة بيروت، ولعل الصواب تأخر المراد لأن الحديث عن الإرادة القديمة مقيسة إلى القصد الذي اعتبر حكمه معروفًا مسلمًا، وكذلك يقال فيما يأتي له من قوله «في وقوع المعزوم عليه» فالصواب «في وقوع المراد» لما مر.

(2) لعل العبارة هكذا: «وكما لا يتصور تقدم القصد...» إلى قوله «إلا بطريق العزم» ثم يزاد: «لا يعقل إرادة في اليوم إلى إيجاد في الغد» وإلا كان في العبارة اضطراب لا يخفى.

(3) لعل العبارة هكذا: «فكما لا يكفي العزم على الشيء لإيجاده، بل لا بد من انبعاث قصدي عند الإيجاد، كذلك لا بد في القديم – لو كانت إرادته بمثابة العزم – من تجدد شيء هو بمثابة القصد في الإنسان، وفيه قول بتغير القديم... إلخ»، وبدون ذلك تكون العبارة مضطربة.

ورجع حاصل الكلام إلى أن وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر، ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد، في مدة لا يرتقي الوهم إلى أولها، بل آلاف سنين لا تنقص منها شيئًا، ثم انقلب الموجب بغتة من غير أمر تجدد، وشرط تحقق، وهو محال في نفسه.

والجواب أن يقال: استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شيء، أي شيء كان، تعرفونه بضرورة العقل أو نظره؟ وعلى لغتكم في المنطق، تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط؟ فإن ادعيتم حدا أوسط وهو الطريق النظري، فلا بد من إظهاره، وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة، فكيف لم يشاركم في معرفته مخالفوكم، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة، لا يحصرها بلد، ولا يحصيها عدد، ولا شك في أنهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة؛ فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك، إذ ليس في جميع ما ذكرتموه إلا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وإرادتنا، وهو فاسد، فلا تضاهي الإرادة القديمة القصود الحادثة، وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان.

فإن قيل: نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب، ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل.

قلنا: وما الفصل بينكم وبين خصومكم إذا قالوا لكم: إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول: إن ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات من غير أن يوجب ذلك كثرة، ومن غير أن يكون العلم زيادة على الذات، ومن غير أن يتعدد العلم مع تعدد المعلوم، وهذا مذهبكم في حق الله، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا في غاية الإحالة، ولكن تقولون: لا يقاس العلم القديم بالحادث؛ وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا فقالوا: إن الله لا يعلم إلا نفسه، فهو العاقل، وهو العقل، وهو المعقول، والكل واحد، فلو قال قائل: اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة، إذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة، والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه – تعالى عن قولكم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا – لم يكن يعلم صنعته ألبتة.

بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة[1] فنقول: بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا: قدم العالم محال، لأنه يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ولا حصر لآحادها، مع أن لها سدسًا وربعًا ونصفًا، فإن فلك الشمس يدور في سنة، وفلك زحل في ثلاثين سنة، فتكون أدوار زحل ثلث عُشر أدوار الشمس، وأدوار المشتري نصف سدس أدوار الشمس، فإنه يدور في اثنتي عشرة سنة؛ ثم كما أنه لا نهاية لأعداد دورات زحل، لا نهاية لأعداد دورات الشمس، مع أنها ثلث عشرها، بل لا نهاية لأدوار فلك الكوكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة، كما لا نهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة.

فلو قال قائل: هذا مما يعلم استحالته ضرورة، فبماذا تنفصلون عن قوله؟ بل لو قال قائل: أعْداد هذه الدورات شفع أو وتر؟ أو شفع ووتر جميعًا؟ أو لا شفع ولا وتر؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعًا، أو لا شفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة، وإن قلتم: شفع، فالشفع يصير وترا بواحد، فكيف أعوز ما لا نهاية له واحد؟ وإن قلتم: وتر، فالوتر يصير بواحد شفعًا، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر.

فإن قيل: إنما يوصف بالشفع والوتر: المتناهي، وما لا نهاية له فلا.

قلنا: فجملة مركبة من آحاد: لها سدس وعشر كما سبق، ثم لا توصف بشفع ولا وتر، يعلم بطلانه ضرورة من غير نظر، فبماذا تنفصلون عن هذا؟

فإن قيل: محل الغلط في قولكم: إنه جملة مركبة من آحاد، فإن هذه الدورات معلومة، أما الماضي فقد انقرض، وأما المستقبل فلم يوجد، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا.

قلنا: العدد ينقسم إلى الشفع والوتر، ويستحيل أن يخرج عنه، سواء كان المعدود موجودًا باقيًا، أو فانيًا، فإذا فرضنا عددا من الأفراس، لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعا أو وترًا، سواء قدرناها موجودة أو معدومة، فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه

(1) يشير إلى «مسألة قدم العالم».

القضية، على أنا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها، وهي نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت، فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر، فبم تنكرون على من يقول: بطلان هذا يعرف ضرورة، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالأحداث ضرورة، وهذا الرأي في النفوس، هو الذي اختاره «ابن سينا» ولعله مذهب «رسطاليس».

فإن قيل: فالصحيح رأي أفلاطون وهو أن النفس قديمة وهي واحدة وإنما تنقسم في الأبدان، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت.

قلنا: فهذا أقبح وأشنع، وأولى بأن يعتقد مخالفا لضرورة العقل، فإنا نقول: نفس زيد عين نفس عمرو أو غيره. فإن كان عينه فهو باطل بالضرورة، فإن كل واحد يشعر بنفسه، ويعلم أنه ليس هو نفس غيره، ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلة مع النفوس في كل إضافة، وإن قلتم: إنه غيره، وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان، قلنا: وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية، محال بضرورة العقل، فكيف يصير الواحد اثنين، بل ألفا ثم يعود ويصير واحدًا؟ بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية، كماء البحر ينقسم بالجداول والأنهار، ثم يعود إلى البحر، فأما ما لا كمية له فكيف ينقسم؟

والمقصود من هذا كله، أن نبين أنهم لم يُعجزوا[1] خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث إلا بدعوى الضرورة، وأنهم لا ينفصلون عمن يدعي الضرورة عليهم، في هذه الأمور على خلاف معتقدهم، وهذا لا مخرج عنه.

فإن قيل: هذا ينقلب عليكم في أن الله قبل خلق العالم كان قادرًا على الخلق بقدر سنة أو سنين، ولا نهاية لقدرته، فكأنه صبر ولم يخلق، ثم خلق، ومدة الترك، متناهٍ أم غير متناهٍ؟ فإن قلتم: متناهٍ، صار وجود الباري متناهي الأول، وإن قلتم: غير متناهٍ، فقد انقضى مدة فيها إمكانيات لا نهاية لأعدادها.

---

(1) ضمنه معنى يزحزحوا.

قلنا: المدة[1] والزمان مخلوقان عندنا، وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني.

فإن قيل: فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر؟ وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها، فما الذي ميز وقتا معينا عما قبله وعما بعده، وليس محالا أن يكون التقدم والتأخر مرادًا؟ بل[2] في البياض والسواد، والحركة والسكون، فإنكم تقولون: يحدث البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض، فلم تعلقت الإرادة بالبياض دون السواد؟ وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به؟ ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز عن مثله إلا بمخصص، ولو جاز ذلك[3] لجاز أن يحدث العالم - وهو ممكن الوجود، كما أنه ممكن العدم - ويتخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في الإمكان، بغير مخصص.

فإن قلتم: إن الإرادة خصصت، فالسؤال على اختصاص الإرادة، وأنها لم اختصت[4]؟ فإن قلتم: القديم لا يقال له لم؛ فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه؛ لأن القديم لا يقال فيه: لم؛ فإن[5] جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن

(1) وفي نسخة: المادة.

(2) أي بل ننقل الكلام من تساوي الأوقات إلى تساوي الأعراض، وهو في الواقع بحث عن اختصاص الإرادة وتحديد وظيفتها، والفصل في هذا الاختصاص هو الفصل في هذه المشكلة كما سترى فيما بعد.

(3) يعني تميز الشيء عن مثله بغير مخصص.

(4) يعني قائم أي فالسؤال قائم.

(5) أي وحيث جوزنا تخصص العالم في الأزل بالوجود الذي هو أحد الأمرين الممكنين اتفاقًا، فغاية ما يقال اعتراضا على ذلك: أن العالم الموجود ذو هيئات خاصة كان يمكن أن يكون على خلافها، فلا بد لترجيح هذه الهيئات على سواها من مخصص، فلم يصح قولكم: فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه، قلنا: إنه اتصف بهذه الهيئات وبهذا الوقت اتفاقا. فهذه العبارة كأنها شرح لقوله: فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه، يعني فبيان ذلك أن نقول: نرجح وجود العالم في الأزل على عدمه اتفاقًا، كما تقولون أنتم: رجحت الإرادة وقتا على وقت وصفة على صفة اتفاقا.

يقول: العالم مخصوص بهيئات مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئات أخرى بدلا منها، فيقال: وقع كذلك اتفاقًا كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت، وهيئة دون هيئة، اتفاقًا.

وإن قلتم: إن هذا السؤال[1] غير لازم، لأنه وارد على كل ما يريده الباري، وعائد على كل ما يقدره، فنقول: لا، بل هذا السؤال لازم؛ لأنه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير.

قلنا: إنما وجد العالم حيث وجد، وعلى الوصف الذي وجد، وفي المكان الذي وجد، بالإرادة؛ والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا أن هذا شأنها، لوقع الاكتفاء بالقدرة، ولكن لما تساوت نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بد من مخصص يخصص الشيء عن مثله، فقيل: للقديم - وراء القدرة - صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، فقول القائل: لم اختصت الإرادة بأحد المثلين؟ كقول القائل: لم اقتضى العلم الإحاطة بالمعلوم على ما هو به؟ فيقال: لأن العلم عبارة عن صفة هذا شأنها، فكذا الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها، بل ذاتها تمييز الشيء عن مثله.

فإن قيل: إثبات صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله غير معقول، بل هو متناقض؛ فإن كونه مثلا معناه أنه لا تميز له؛ وكونه مميزا معناه أنه ليس مثلا؛ ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجه؛ لأن هذا في محل، وذاك في محل آخر، وهذا يوجب التمييز، ولا السوادين في وقتين من محل واحد متماثلان مطلقًا؛ لأن هذا فارق ذلك في الوقت، فكيف يساويه في كل وجه؟ وإذا قلنا: السوادان مثلان، عنينا به في السوادية مضافا إليهما على الخصوص لا على الإطلاق، وإلا فلو اتحد المحل والزمان ولم يبق تغاير، لم يعقل سوادان، ولا عقلت الاثنينية أصلًا.

يحقق هذا أن لفظ الإرادة مستعار من إرادتنا، ولا يتصور منا أن نميز بالإرادة الشيء عن مثله، بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء يتساويان من كل وجه بالإضافة

(1) يعني قولهم: فالسؤال عن اختصاص الإرادة وأنها لم اختصت؟

إلى غرضه، لم يمكن أن يأخذ أحدهما، بل إنما يأخذ ما يراه أحسن، أو أخف، أو أقرب إلى جانب يمينه إن كانت عادته تحريك اليمين، أو سبب من هذه الأسباب إما خفي وإما جلي، وإلا فلا يتصور تمييز الشيء عن مثله بحال.

والاعتراض من وجهين:

الأول: أن قولكم: إن هذا لا يتصور، عرفتموه ضرورة أو نظرًا؟ ولا يمكن دعوى واحد منهما، وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة، تضاهي المقايسة في العلم، وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة، فلم تبعد المفارقة في الإرادة بل هو كقول القائل: ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله، ولا متصلا ولا منفصلا، لا يعقل، لأنا لا نعقله في حقنا، قيل: هذا عمل توهمك، وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك، فبم تنكرون على من يقول: دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله؟ فإن لم يطابقها اسم الإرادة، فلتسم باسم آخر، فلا مشاحة في الأسماء وإنما أطلقناها نحن بإذن الشرع، وإلا فالإرادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله، وإنما المقصود المعنى دون اللفظ، على أنه في حقنا لا نسلم أن ذلك[1] غير متصور، فإنا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق إليهما العاجز عن تناولهما جميعًا، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسر الأخذ، فإنا نقدر على فرض انتفائه ويبقى إمكان الأخذ، فأنتم بين أمرين: إما أن تقولوا: إنه لا يتصور التساوي بالإضافة إلى أغراضه قط، وهو حماقة وفرضه ممكن، وإما أن تقولوا: التساوي إذا فرض، بقي الرجل المتشوف أبدا متحيرا، ينظر إليهما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك من الغرض، وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة، فإذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله.

(1) يشير إلى دعوى ترجيح الإرادة أحد الأمرين المتساويين على الآخر.

الوجه الثاني في الاعتراض هو أنا نقول: أنتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله، فإن العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئات مخصوصة تماثل نقائضها، فلم اختص ببعض الوجوه؟ واستحالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف.

فإن قلتم: إن النظام الكلي للعلم لا يمكن إلا على الوجه الذي وجد، وإن العالم لو كان أصغر أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام، وكذا القول في عدد الأفلاك وعدد الكواكب، وزعمتم أن الكبير يخالف الصغير، والكثير يفارق القليل فيما يراد منه، فليست متماثلة بل هي مختلفة، إلا أن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها وتفاصيلها، وإنما تدرك الحكمة في بعضها، كالحكمة في ميل فلك البروج عن معدل النهار، والحكمة في الأوج والفلك الخارج عن المركز، والأكثر لا يدرك السر فيها، ولكن يعرف اختلافها، ولا بد أن يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الأمر به، وأما الأوقات فمتشابهة قطعًا بالنسبة إلى الإمكان وإلى النظام، ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله بلحظة لما تصور النظام فإن تماثل الأحوال يعلم بالضرورة.

فنقول: نحن وإن كنا نقدر على معارضتكم بمثله في الأحوال إذ قال قائلون: خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه، لكنا لا نقتصر على هذه المقابلة، بل نفرض على أصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن أن يقدر فيهما اختلاف؛ أحدهما اختلاف جهة الحركة، والآخر تعيين موضع القطب في الحركة على المنطقة.

أما القطب فبيانه أن السماء كرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتان، وكرة السماء متشابهة الأجزاء، فإنها بسيطة، لا سيما الفلك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مركب[1] أصلًا، وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي، فنقول: ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لا نهاية[2] لها عندهم إلا ويتصور أن تكونا هما القطبين، فلم تعينت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات؟ ولم لم يكن خط المنطقة مارًّا بالنقطتين حتى يعود القطب

(1) في نسخة: «مكوكب».

(2) لعله يشير إلى رأيهم في تركب الجسم من أجزاء بالقوة لا نهاية لها.

إلى نقطتين متقابلتين على المنطقة؟ فإن كان في مقدار كبر السماء وشكلها حكمة، فما الذي ميز محل القطب عن غيره، حتى تعين لكونه قطبًا، دون سائر الأجزاء والنقط، وجميع النقط متماثلة، وجميع أجزاء الكرة متساوية؟ وهذا لا مخرج عنه.

فإن قيل: لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره بخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت، فكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الأسامي، وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الأرض ومن الأفلاك، والقطب ثابت الوضع، فلعل ذلك الموضع كان أولى بأن يكون ثابت الوضع من غيره.

قلنا: ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة، وأنها ليست متشابهة الأجزاء؛ وهو على خلاف أصلكم، إذ أصل ما استدللتم به على لزوم كون السماء كرية الشكل أنها بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيها، وأبسط الأشكال الكرة، فإن التربيع، والتسديس، وغيرهما، يقتضي خروج زوايا وتفاوتها، وذلك لا يكون إلا بأمر زائد على الطبع البسيط، ولكنه وإن خالف مذهبكم فليس يندفع[1] الإلزام به، فإن السؤال في تلك الخاصية قائم، إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا تلك الخاصية أم لا؟ فإن قالوا: نعم، فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها؟ وإن قالوا: لم يكن ذلك إلا في ذلك الموضع، وسائر الأجزاء لا تقبلها، فنقول: سائر الأجزاء من حيث إنها جسم قابل للصور، متشابهة بالضرورة! وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسمًا، ولا بمجرد كونه سماء، فإن هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء، فلا بد أن يكون تخصيصه به، بتحكم، أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله، وإلا فكما يستقيم لهم قولهم: إن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية! يستقيم لخصومهم قولهم: إن أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الوضع أولى به في تبدل الوضع، متساوية؛ وهذا لا مخرج منه.

الإلزام الثاني: تعين جهة حركة الأفلاك، بعضها من المشرق إلى المغرب، وبعضها بالعكس، مع تساوي الجهات، ما سببها، وتساوي الجهات كتساوي الأوقات من غير فرق؟

---

(1) أي فليس يقتصر الإلزام عليه.

فإن قيل: لو كان الكل يدور من جهة واحدة، لما تباينت أوضاعها، ولم تحدث مناسبات الكواكب، بالتثليث، والتسديس، والمقارنة، وغير ذلك، ولكان الكل على وضع واحد لا يختلف قط، وهذه المناسبات مبدأ الحوادث في العالم.

قلنا: لسنا نلتزم عدم[1] اختلاف جهة الحركة بل نقول: الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس، وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه، وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق، وما تحته بالعكس في مقابلته فيحصل التفاوت، وجهات الحركة بعد كونها دورية، وبعد كونها متقابلة، متساوية؛ فلم تميزت جهة عن جهة تماثلها؟

فإن قالوا: الجهتان متقابلتان متضادتان. فكيف تتساويان؟

قلنا: هذا كقول القائل: التقدم والتأخر في وجود العالم متضادان، فكيف يدعى تساويهما؟ وكما زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات المختلفة بالنسبة إلى إمكان الوجود، وإلى كل مصلحة يمكن فرضها في الوجود، فكذلك يعلم[2] تساوي الأحياز والأوضاع والأماكن والجهات، بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها، فإن ساغت لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه، كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الأحوال والهيئات أيضًا.

الاعتراض الثاني: على أصل دليلهم أن يقال: استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به، فإن في العالم حوادث ولها أسباب، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد عاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجود هو مستند الممكنات، وإذا كانت الحوادث لها طرف تنتهي إليه سلسلتها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد إذن على أصلكم من تجويز صدور حادث من قديم.

---

(1) في نسخ إسقاط كلمة «عدم» وقد اختارته طبعة بيروت وهو خطأ.

(2) أي ندعي أنه يعلم.

فإن قيل: نحن لا نبعد صدور حادث عن قديم أي حادث كان، بل نبعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم، إذ لا يفارق حال الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود، لا من حيث حضور وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الأسباب، فأما إذا لم يكن هو الحادث الأول، جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل المقابل وحضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى.

قلنا: فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم، فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية أو ينتهي إلى قديم يكون أول حادث منه.

فإن قيل: المواد القابلة للصور والأعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الأفلاك، أعني الحركة الدورية وما يتجدد من الأوصاف الإضافية لها، من التثليث والتربيع والتسديس، وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب إلى بعض، وبعضها نسبة إلى الأرض، كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع، والبعد عن الأرض، يكون الكوكب في الأوج، والقرب بكونه في الحضيض، والميل عن بعض الأقطار بكونه في الشمال والجنوب؛ وهذه الإضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة، فموجبها الحركة الدورية؛ وأما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر، وهو العناصر الأربعة، بما يعرض فيها من كون وفساد، وامتزاج وافتراق، واستحالة من صفة إلى صفة. فكل ذلك حوادث مستند بعضها إلى بعض في تفصيل طويل، وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها إلى الحركة السماوية الدورية، ونسب الكواكب بعضها إلى بعض أو نسبتها إلى الأرض.

فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية الدائمة الأبدية، مستند الحوادث كلها، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا، ونفوسها قديمة، فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجبها أيضا قديمة، ولما تشابهت أحوال النفس لكونها قديمة، تشابهت أحوال الحركات، أي كانت دائرة أبدًا.

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية، تشبه القديم من وجه، فإنه دائم أبدًا، وتشبه الحادث من وجه، فإن كل جزء يفرض منها، كان حادثًا بعد أن لم يكن، فهو[1] من حيث إنه حادث بأجزائه وإضافاته، مبدأ الحوادث، ومن حيث إنه أبدي متشابه الأحوال، صادر عن نفس أزلية؛ فإن كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية، وفي العالم حوادث، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة.

قلنا: هذا التطوير لا يغنيكم، فإن الحركة الدورية التي هي المستند، حادثة أم قديمة؟ فإن كانت قديمة فكيف صار مبدأ لأول الحوادث؟ وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر، وتسلسل الأمر، وقولكم إنه من وجه يشبه القديم، ومن وجه يشبه الحادث، فإنه ثابت متجدد، أي هو ثابت التجدد، متجدد الثبوت، فنقول: أهو مبدأ الحوادث من حيث إنه ثابت، أو من حيث إنه متجدد؟ فإن كان من حيث إنه ثابت، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض؟ وإن كان من حيث إنه متجدد، فما سبب تجدده في نفسه؟ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل، فهذا غاية تقرير الإلزام.

ولهم في الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعد هذه، كيلا يطول كلام هذه المسألة بانشعاب شجون الكلام وفنونه، على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث، فإن جميع الحوادث مخترعة لله ابتداء، ونبطل ما قالوه: من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار، حركة نفسية كحركتنا.

---

(1) لعل صوابه فهي.

(3) كارل بوبر ينتقد تصورات معرفية قديمة
من منطلق علمي وأخلاقي(*)

يقول بوبر:

أتحول الآن لأعالج الأهمية المعاصرة للفلسفة ذاتية النقد للمعرفة.

لا بد أولا أن أناقش الاعتراض الهام التالي: قد يقول البعض إنه من الصحيح أن زينوفانيس وديمقوقريطس وسقراط لم يعرفوا شيئا، وأن قد كانت لهم الحكمة فأدركوا افتقارهم إلى المعرفة، بل وربما كانوا أحكم عندما اتخذوا موقف نشدان المعرفة أو البحث عنها، ولا نزال نحن - أو على وجه التحديد علماؤنا - ينقبون وراء المعرفة ويبحثون عنها. لكن علماء اليوم لا ينقبون فقط، إنما هم يكتشفون. ولقد اكتشفوا الكثير! الكثير حقا ليشكل حجم معارفنا العلمية اليوم مشكلة. هل من الصواب إذن أن نستمر إلى الآن بكل صدق في بناء فلسفتنا للمعرفة على دعوى سقراط بافتقارنا إلى المعرفة؟

الاعتراض صحيح، وإنما فقط في ضوء أربع نقاط إضافية غاية في الأهمية.

أولًا: عندما يقترح أن العلم يعرف الشيء الكثير، فإن هذا يكون صحيحا لكن كلمة المعرفة تستخدم هنا - دون وعي منا على ما يبدو - بمعنى يختلف تماما عما كان يقصده زينوفانيس وسقراط، وأيضا عن المعنى اليومي الدارج الآن لكلمة معرفة؛ ذلك أننا نعني بالمعرفة دائما المعرفة اليقينية. فإذا ما قال أحدنا: أنا أعرف أن اليوم هو الثلاثاء، لكني لست متيقنا من أن اليوم هو الثلاثاء. قلنا إنه يناقض نفسه، أو إنه ينكر في النصف الثاني من جملته ما قاله في نصفها الأول.

(*) كارل بوبر: بحثا عن عالم أفضل، الترجمة العربية للدكتور أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

لكن معرفتنا العلمية لا تزال معرفة غير يقينية. إنها مفتوحة للمراجعة. إنها تتألف من حدوس تخضع للاختبار من فروض - على أفضل الأحوال فروض تعرضت لأقسى الاختبارات. لكنها لا تزال مجرد حدوس. هذه هي النقطة الأولى، وهي في ذاتها تبرير كامل لتأكيد سقراط على افتقارنا للمعرفة، ولملاحظة زينوفانيس بأننا حتى عندما ننطق بالحقيقة، فلن نعرف إن كان ما قلناه صحيحًا.

أما النقطة الثانية التي يجب أن تضاف إلى الاعتراض على أننا نعرف اليوم الكثير، فهي الآتي: مع كل إنجاز علمي، مع كل حل افتراضي لمشكلة علمية، يزداد عدد المشاكل غير المحلولة وتزداد درجة صعوبتها، والحق أنها تزداد بأسرع من زيادة الحلول. ولقد يمكننا فعلا أن نقول إنه بينما تكون معرفتنا الفرضية متناهية، فإن جهلنا لا متناهٍ. وليس هذا فقط؛ ذلك أن العالم عند العالم الأصيل، الذي يحس بالمشاكل غير المحلولة، يصبح - بمعنى واقعي جدا - أقرب وأقرب إلى الأحجية.

والنقطة الثالثة هي ما يلي: عندما نقول إننا نعرف اليوم أكثر مما كان يعرفه زينوفانيس أو سقراط، فربما كان من الخطأ أن نأخذ كلمة «نعرف» بمعنى ذاتي. ربما لا يعرف أي منا أكثر، إنما نعرف أشياء مختلفة. ثمة نظريات معينة، فروض معينة، حدوث معينة، قد استبدلنا بها أخرى، لا ننكر أنها أفضل: أفضل بمعنى أنها اقتراب أفضل من الحقيقة.

ولقد نسمي محتوى هذه النظريات، الفروض، الحدوس، باسم المعرفة بالمعنى الموضوعي، في مقابلة المعرفة الذاتية أو الشخصية. وعلى سبيل المثال فإن محتوى موسوعة في الفيزياء هو معرفة موضوعية - أو لا شخصية - وافتراضية طبعًا: إنها تتجاوز بمراحل ما يمكن لأعظم الفيزيائيين أن يعرفه. ولقد نسمي ما يعرفه الفيزيائي - أو بشكل أدق ما يحدسه الفيزيائي - معرفة شخصية أو ذاتية. وكلا النوعين من المعرفة - اللاشخصية والشخصية - هما في الجوهر افتراضيتان يمكن تحسينهما. لكن المعرفة اللاشخصية أو الموضوعية تزيد الآن كثيرا من المعرفة الشخصية لأي فرد منا، ثم إنها تتقدم أيضا بسرعة يصعب معها على المعرفة الشخصية أو الذاتية أن تجاريها،

اللهم إلا في مجالات ضيقة ولفترات زمنية محدودة، مجالات تتحول في معظمها دائما لتصبح مهجورة.

وهذا هو السبب الرابع في أن يظل سقراط على صواب؛ ذلك لأن هذه المعرفة المهجورة تتألف من نظريات ظهر خطؤها: المعرفة المهجورة ليست معرفة، على الأقل بالمعنى المألوف للكلمة.

هناك إذن أربعة أسباب تبين حتى في عصرنا هذا أن التبصر السقراطي: «إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئا، وحتى هذا أكاد لا أعرفه». هذا التبصير لا يزال علاقيا لحد كبير، بل بأكثر مما كان عليه أيام سقراط. ولدينا - في الدفاع عن التسامح - من الأسباب القوية ما يسمح بأن نشتق من هذا التبصر تلك النتائج الأخلاقية التي اشتقها إراسموس ومونتين وفولتير، وليسنج من بعدهم، لكن هناك نتائج أخرى.

إن المبادئ التي تشكل الأساس لكل جدل عقلي، نعني لكل جدل يجري بحثا عن الحقيقة، هي مبادئ في الأغلب أخلاقية. أود أن أذكر ثلاثة من مثل هذه المبادئ:

1- مبدأ اللاعصمة: ربما كنت أنا مخطئا وربما كنت أنت على صواب، ولا ريب أنا قد نكون سويا مخطئين.

2- مبدأ الجدل العقلي: نريد - بأقصى قدر من اللاشخصية - أن نحاول الحكم على حججنا في صف نظرية ما أو ضدها: نظرية تكون واضحة قابلة للنقد.

3- مبدأ الاقتراب من الحقيقة: إننا نستطيع في معظم الأحوال أن نقترب من الحقيقة أكثر، في مناقشة نتجنب فيها الهجوم الشخصي. يمكن لمثل هذه المناقشة أن تساعدنا في فهم أفضل؛ حتى في تلك الحالات التي لا نصل فيها إلى اتفاق.

ومما يستحق الذكر أن هذه المبادئ الثلاثة مبادئ إبستمولوجية، وأخلاقية أيضًا؛ لأنها تعني من بين ما تعني التسامح؛ إذا أملت في أن أتعلم منك، وإذا أردت أن أتعلم لوجه الحقيقة، فعليّ أن أتحملك، وعليّ أيضا أن أعتبرك ندا لي محتملا. إن الوحدة المحتملة

والمساواة بين الجميع تشكل بطريقة ما شرطا أساسيا للرغبة في مناقشة الأمور مناقشة عقلية. ثمة مبدأ نؤكده هو أننا قد نتعلم من النقاش، حتى إذا لم يؤد إلى اتفاق، فالمناقشة قد تساعدنا في إلقاء الضوء على بعض أخطائنا.

المبادئ الأخلاقية إذن تشكل أساس العلم. وفكرة أن الحقيقة هي المبدأ الأساسي المنظم – المبدأ الذي يوجه العلم – يمكن أن تعتبر مبدأ أخلاقيًا.

كما أن البحث عن الحقيقة وفكرة الاقتراب من الحقيقة، كلاهما أيضا من المبادئ الأخلاقية؛ ومثلهما كذلك فكرة التكامل العقلي وفكرة اللاعصمة من الخطأ، وكلها تقودنا إلى موقف نقد ذاتي وإلى التسامح.

ومن المهم جدا أننا نستطيع أيضا أن نتعلم في مجال الأخلاقيات.

بتفحص مثال لبعض الأخلاقيات أود أن أوضح هذا للمفكرين، لا سيما لأصحاب المهن الفكرية: للعلماء، للأطباء، للمحامين، للمهندسين، للمعماريين، للموظفين المدنيين، وللسياسيين، وهؤلاء هم الأهم.

أحب أن أضع أمامكم بعض المبادئ لأخلاق مهنية جديدة، مبادئ ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهومي التسامح والأمانة الفكرية.

ولهذا سأقوم بادئ ذي بدء بوصف الأخلاقيات المهنية القديمة، ربما لحد رسم نوع من الكاريكاتير لها، حتى يمكن مقارنتها بالأخلاقيات المهنية الجديدة التي أقترحها.

ترتكز الأخلاقيات المهنية، قديمها وجديدها، بلا جدال، على مفاهيم الحقيقة والعقلانية والمسئولية الفكرية. لكن الأخلاقيات القديمة كانت ترتكز على فكرة المعرفة الشخصية وعلى المعرفة اليقينية، ومن ثم على فكرة السلطة؛ بينما ترتكز الأخلاقيات الجديدة على فكرة المعرفة الموضوعية وفكرة المعرفة اللايقينية. وهذا يشير إلى تغير جوهري في طريقة التفكير القاعدية، ومن ثم في الطريقة التي تعمل بها أفكار الحقيقة والعقلانية والأمانة العقلية.

كان المثال الأعلى القديم هو أن نمتلك الحقيقة - الحقيقة اليقينية - وأن نضمن الحقيقة إن أمكن عن طريق دليل منطقي.

وهذا المثال الأعلى - المقبول هذه الأيام إلى حد بعيد - هو فكرة الحكمة مشخصة الحكيم؛ ليست الحكمة بمعناها السقراطي، وإنما بمعناها الأفلاطوني: الحكيم الذي هو سلطة؛ الفيلسوف العارف الذي يستحق القوة؛ الفيلسوف الملك.

كان المفكر القديم يؤمر: كن سلطة! اعرف كل شيء في مجالك!

وما إن يعترف بك كسلطة، حتى يحميها لك زملاؤك ولا بد لك بالطبع أن تحمي أنت الآخر سلطة زملائك.

ليس في هذه الأخلاقيات التي وصفتها مجال للخطأ ببساطة، الأخطاء غير مسموح بها. لا يجب إذن أن نسلم بالأخطاء. ليس عليّ أن أؤكد أن هذه الأخلاقيات المهنية القديمة متعصبة. كما أنها كانت دائما مضللة فكريا. إنها تؤدي (لا سيما في الطب وفي السياسة) إلى إخفاء الأخطاء حماية للسلطة.

هذا سبب اقتراحي أننا في حاجة إلى أخلاقيات مهنية جديدة، للعلماء في الدرجة الأولى وليس على وجه الحصر، وأقترح أن تشيد على الاثني عشر مبدأ التالية، التي سأنهي بها محاضرتي:

1- إن معرفتنا الحدسية الموضوعية تمضي لأبعد بكثير مما يمكن لأي شخص واحد أن يتقنه. وعلى هذا فلا يمكن ببساطة أن توجد أي سلطة، وهذا صحيح أيضًا داخل المواضيع المتخصصة.

2- من المستحيل تجنب كل الأخطاء: ولا حتى الأخطاء التي هي بطبيعتها مما يمكن تجنبه، العلماء يقعون في الأخطاء طول الوقت. أما الفكرة القديمة بأننا نستطيع تجنب الأخطاء ومن ثم فإن من واجبنا أن نتجنبها فلا بد أن تنقح، هي ذاتها خاطئة.

3- طبيعي أن سيبقى من واجبنا تجنب الأخطاء حيثما أمكن: لكن حقيقة أننا نستطيع تجنبها إنما تعني ضرورة أن ندرك فوق كل شيء صعوبة تجنبها، وأن ندرك أن ليس منا من ينجح في ذلك النجاح الكامل، لن ينجح ولا حتى أكبر المبدعين من العلماء الذين يقودهم حدسهم. إن الحدس قد يضللنا.

4- قد تحجب الأخطاء حتى في النظريات الجيدة التوثيق؛ إن المهمة الدقيقة للعالم هي البحث عن مثل هذه الأخطاء. إن ملاحظة خطأ نظرية موثقة جيدا أو تقنية استخدمت بنجاح، إنما هي اكتشاف هام.

5- لا بد إذن أن نعدل من موقفنا نحو الأخطاء. هنا يلزم أن يبدأ إصلاحنا الأخلاقي العملي. فموقف أخلاقياتنا المهنية القديمة يقودنا إلى إخفاء أخطائنا، لتبقى سرية ولتنسى بأسرع ما يمكن.

6- والمبدأ الأساسي الجديد هو أن علينا أن نتعلم من الأخطاء إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في الأخطاء، إن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى.

7- لا بد أن نظل دائما نبحث عن الأخطاء. فإذا وجدناها فعلينا أن نتأكد من تذكرها؛ لا بد أن نحللها بدقة حتى نصل إلى جوهر الأشياء.

8- وعلى ذلك فإن الحفاظ على موقف النقد الذاتي والكمال الشخصي يصبح واجبًا.

9- ولما كان علينا أن نتعلم من أخطائنا، فلا بد أن نتعلم أيضا أن نقبل - شاكرين- أن يوجه الآخرون انتباهنا إلى أخطائنا. وعندما نقوم نحن بدورنا بتوجيه انتباه الآخرين إلى أخطائهم، فعلينا دائما أن نتذكر أننا قد وقعنا نحن أنفسنا في أخطاء، وعلينا أن نتذكر أن أكبر العلماء قد ارتكبوا أخطاء، وأنا بالتأكيد لا أريد أن أقول إن أخطاءنا هي عادة مما يمكن غفرانه، أبدًا لا يجوز أن يتوانى انتباهنا. لكن من المستحيل من الوجهة البشرية أن نتجنب الوقوع في الأخطاء المرة بعد المرة.

10- لا بد أن يكون واضحا في أذهاننا أننا نحتاج إلى الآخرين لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها (وهم يحتاجون إلينا أيضا) وعلى وجه الخصوص من نشأ منهم بأفكار مختلفة في بيئة مختلفة، وهذا بدوره يؤدي إلى التسامح.

11- لا بد أن نتعلم أن النقد الذاتي هو أفضل النقد؛ لكن النقد من الآخرين ضروري: يكاد يكون له نفس أهمية النقد الذاتي.

12- لا بد أن يكون النقد العقلي دائما محددا، يلزم أن يقدم أسبابا محددة: لماذا تبدو تقارير معينة، فروض معينة، خاطئة؟ أو لماذا تبدو حجج معينة باطلة؟ ولا بد أن توجه هذا النقد فكرة الاقتراب من الحقيقة الموضوعية، وفي هذا المعنى يكون النقد لا شخصيًا.

أطلب منكم أن تعتبروا هذه النقاط مجرد اقتراحات، إن هدفي منها أن أوضح أن الفرد منا يمكنه - في مجال الأخلاقيات أيضا - أن يقدم اقتراحات مفتوحة أمام الجدل والتحسن.

الفصل السادس

الحوار والجدل

تمهيد:

إن القدرة على التحاور مع الآخرين والجدال معهم سواء بشكل إيجابي يستهدف الوصول إلى حقيقة شيء ما أو حقيقة الموضوع الذي يستهدفه المتحاورون أو المجادلون، يمثل إحدى أهم مهارات التفكير العقلاني الفلسفي، وهو يستند على مسلمتين هامتين ينبغي بداية التوافق حولهما والتسليم بهما:

1- أن الآخر موجود ووجوده فكرا وجسدا يوازي وجودي فكرا وجسدا.

2- أن الآخر له رأي وموقف يجب احترامهما وتقديرهما سواء اتفق مع رأيي أو اختلف معه.

وإذا ما سلمنا بهاتين المسلمتين الضروريتين كان للجدل أو للحوار معنى وهدف. والحقيقة أنه منذ فجر الحضارات الإنسانية يؤمن العقلاء من البشر بقيمة الحوار والجدل وبضرورتهما في حياة البشر وتطور الحضارة البشرية. فها هو بتاح حوتب الوزير الأول والمفكر المصري القدير في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد ينصح ابنه في كتابه «مخطوط الحكمة» بأن يقبل الحوار مع الآخرين وأن يحترم آراءهم، وأن يتعلم فضيلة الإنصات بقدر تعلمه فضيلة الحوار وأخلاقيات الجدال مع الآخرين، وينصحه بألا يتكلم إلا إذا كان كلامه سيحل المعضلات. وأن يستمع إلى الجميع. إنه ينبغي أن ينصت

إلى من يتصور أنهم جهلاء بقدر ما ينصت إلى من يتصور أنهم عقلاء وعلماء، فالحكمة تكمن لدى حتى عمال الطواحين!!

وقد تطور شأن الاهتمام بالحوار والجدل في الفكر اليوناني منذ أن ابتدع زينون الإيلي فن الجدل Dialctique ليدافع عن فلسفة أستاذه بارميندس إلى أن تطور على يد سقراط فيما عرف لديه بمنهج التهكم والتوليد، وهو أيضًا يعد نوعا من أنواع المنهج الجدلي، ثم جاء التطور الأكبر في العصر اليوناني على يد أفلاطون صاحب التمييز بين الديالكتيك الصاعد والديالكتيك الهابط، وعلى يد أرسطو صاحب أول كتاب من نوعه عن الجدل وأنواعه وأهدافه. وقد اتخذ الجدل في العصر الحديث صورا شتى كان أبرزها عند كانط وهيجل والماركسيين.

أولًا: تعريف الجدل والحوار وصورهما:

نستطيع أن نميز في إطار كل هذه التطورات لمفهوم الجدل والحوار بين صور عديدة للجدل بعد تعريفه، فالجدل في أبسط معانيه هو التحاور بين طرفين بغرض تبادل الآراء والمحاججة بينهما؛ للتوصل إلى الرأي الأصوب إذا كان الهدف منه هو الوصول إلى التوافق بين الطرفين المتحاورين حول حقيقة ما. أو إقناع أحدهما للآخر بصواب رأيه إذا كان الهدف منه هو المقارنة بين الحجج وإثبات صحة أحد الرأيين وخطأ الآخر!

وفي كلتا هاتين الحالتين يعد الجدل إيجابيا حيث يستهدف الوصول إلى تحقيق غاية ما. ولكن ثمة جدل سلبي يستهدف منه صاحبه تسفيه الرأي الآخر وبيان تهافته بأي وسيلة من الوسائل، وهذا هو الجدل المغالطي الذي استخدمه السوفسطائيون وأشار إليه أرسطو في كتابيه عن «الجدل» و«الأغاليط السوفسطائية».

وبالطبع فليس هدفنا هنا هو أن نتعلم مهارة الجدل المغالطي التي تستند على التلاعب بالألفاظ أو ما يسمى عند أرسطو بالمغالطات اللغوية في القول، أو التي تستند على التلاعب بالمعاني والتي سماها أرسطو الأغاليط خارج اللغة أو المغالطات في المعاني.

إن حديثنا هنا ينصب على الجدل بمعناه الإيجابي والذي اعتبره أرسطو فنًّا مهمًّا يستخدم فيه المرء نوعًا من الاستدلال؛ هو الاستدلال الذي يبدأ بمقدمات محتملة أو آراء متواترة عند العامة والعلماء على حد سواء ليستدل منها إيجابا أو سلبا على مسألة واحدة ويدافع عن أي من الوجهتين مع الحرص على عدم الوقوع في التناقض.

ومن هنا فالجدل واستدلالاته عند أرسطو يختلف عن نوعي الاستدلال العلمي (الاستقراء والقياس)، وإن استخدم صورتهما؛ فهناك عند أرسطو استقراء جدلي يبدأ من مقدمات جزئية ذائعة، وهناك قياس جدلي يبدأ من مقدمات كلية ذائعة أيضا. أي أن الفرق بين القياس والاستقراء الجدليين، وبين القياس والاستقراء العلميين يكمن في أن المقدمات في الأخيرين مقدمات صادقة أوليا، بينما المقدمات في القياس والاستقراء الجدليين تبدأ من مقدمات ذائعة أو مشهورة يظن الناس أو بعض العلماء أنها صادقة لشهرتها وذيوعها وهي ليست كذلك بالقطع.

إن الجدل بهذه الصورة الإيجابية قد يكون مفيدا عند أرسطو في بلورة واختيار القضايا المهمة التي يمكن للناس أن يتحاوروا بشأنها، أو يكون مفيدا في تمييز المعاني الغامضة والبحث عن الألفاظ المشتركة التي يمكن أن تقال على أنحاء كثيرة لتدل على معاني متعددة، أو قد يكون مفيدا في ملاحظة الاختلافات بين الأشياء بجميع أصنافها أو البحث عن المتشابهات بين الأجناس المختلفة. وعموما فإن الجدل بهذه الصورة الإيجابية يكون مفيدا في تحديد مبادئ العلوم والتمييز بينها، كذلك يفيد في إبطال الحجج الفاسدة التي قد يحاول إقناعنا بها أصحاب الجدل المغالطي الذين لا همَّ لهم إلا الانتصار في المجادلات بصرف النظر عن الوسائل المستخدمة في ذلك.

إن الجدل المغالطي الذي مارسه السوفسطائيون لم يكن همه أو هدفه المعرفة أو العلم بحقيقة شيء، بل كان هدفه إفحام الخصوم والانتصار عليهم. وإذا كانوا قد علموه لتلاميذهم لقاء الأجر الذي كانوا يحصلون عليه مقابل التعليم، فإنهم لم يعلموهم الجدل للوصول إلى حقيقة شيء ما أو لتفسير شيء ما أو لإبداع أي جديد في أي اتجاه، وإنما

كان هدفه تدريب هؤلاء التلاميذ على الانتصار في الجدل بأي وسيلة كانت بصرف النظر عن الالتزام بأخلاقيات الجدل أو ضرورات الحوار الهادف للوصول إلى الحقيقة.

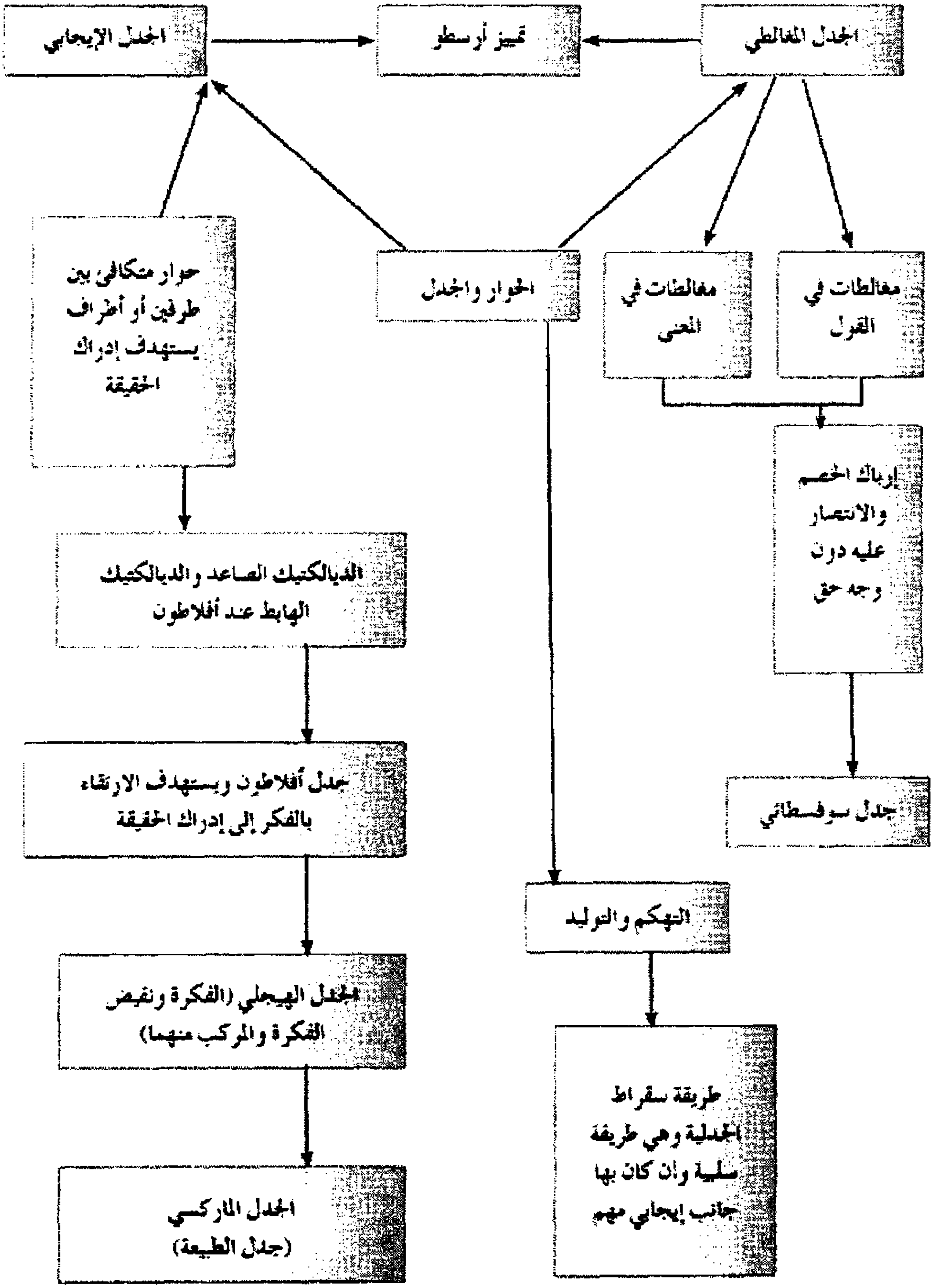
أما الجدل السقراطي المعروف بالتهكم والتوليد فقد كان جدلا سلبيا هو الآخر لأنه ركز على إفراغ عقول من جادلهم من معارفهم الزائفة مستخدما طريقته التهكمية الشهيرة التي تبدأ بادعاء الجهل بموضوع الحوار، وتعتمد على الأسئلة السريعة القصيرة التي تهدف إلى إرباك الخصم فيدلي بمعلومات شتى عن الموضوع الذي يتحاورون حوله، وهي في الغالب معلومات يشوبها النقص والتناقض ومن ثم ينتصر سقراط وينجح في إفهام الخصم أنه لا يعرف حقيقة ما يدعي العلم به.

والحقيقة أن هذا الجدل السقراطي رغم أنه لا يوصل إلى أي شيء جديد يتعلق بحقيقة الموضوع المتجادل حوله، إلا أنه كان جدلًا يستهدف في النهاية - رغم سلبيته الظاهرة - جانبا إيجابيا خفيا، وهو وضع عقلية من يحاوره على أول الطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة؛ حيث يوضح له في النهاية أنه لا يصح أن يدعي معرفة شيء ما إلا إذا تساءل بداية عن ماهية هذا الشيء وعرف جوهره الحقيقي، إن بداية المعرفة الحقة تكمن في إدراك حقيقة الشيء ومعرفة جوهره أو ماهيته.

وهذه الطريقة السقراطية في الجدل هي ما ألهم أفلاطون حديثه عن الجدل بوجهين؛ الجدل الصاعد والجدل الهابط، فقد كان الجدل (الديالكتيك) عند أفلاطون جدل أفكار حيث عرفه قائلا إنه الانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة، والفكرة التي يستهدف الجدل والحوار الوصول إليها هي ما يمثل حقيقة أي شيء أو أي موضوع يتحاور المتجادلون حوله. فهما عبر الحوار ينتقلون من الفكرة الشائعة عن أي شيء سواء لدى العامة أو لدى العلماء إلى الفكرة التي تمثل حقيقة الشيء وليس لها مكان في هذا العالم بل هي الفكرة التي تمثل الوجود الحقيقي للشيء في العالم المعقول عند أفلاطون المعروف «بعالم المثل» وذلك بتوسط الأفكار أو الاستدلالات الرياضية.

إذن لقد استخدم أفلاطون الجدل بشقيه لإدراك حقيقة الشيء، فالحوار بين المتجادلين يستهدف الوصول إلى ماهية الشيء أو إدراك حقيقة الموضوع الذي يتحاورون حوله، وقد استبعد أفلاطون في ثنايا ذلك الجدل السوفسطائي واعتبره جدلا فارغا وعقيما لأنه يركز على إفحام الخصوم وتشتيت الفكر دون الوصول إلى حقيقة ما.

وقد استفاد أرسطو بلا شك من كل ذلك حينما وضع الأسس الصحيحة لفن الجدل، مميزا بين الجدل المغالطي السوفسطائي وبين الجدل كفن يمكن أن يكون مفيدا في بعض المواضع، لكن في ذات الوقت لم يعتبره علما كما اعتبره كذلك أفلاطون؛ ولم يعتبره الطريق الموصل إلى إدراك الحقائق كما اعتبره كذلك أيضا أفلاطون؛ لأن العلم عند أرسطو كان له طريق آخر ومناهج أخرى هي الاستدلال العلمي بصورتيه الاستنباطية (القياس) والاستقرائية (الاستقراء التجريبي)، وقد تطور الجدل ومفهومه في الفكر الفلسفي الحديث وخاصة لدى هيجل وماركس فكان جوهر فلسفتيهما جدليًّا.



شكل (7) صور وأنواع الجدل

ولعل السؤال هنا وبدون الاستطراد في عرض تاريخ الجدل والحوار في الفكر الفلسفي هو: كيف نمارس مهارة الجدل والحوار بطريقة فلسفية صحيحة؟!

وبداية فإن الإجابة عن هذا التساؤل الذي يحولنا من الكلام النظري حول الجدل والحوار إلى الجانب التطبيقي منه، يقتضي منا أن نؤكد على أنه رغم أن الكثير من الكتابات قديما وحديثا تفرق بين الجدل والحوار، إلا أنهما وحسب الفهم الشائع والصحيح أيضا ليس بينهما فرق كبير، فالجدل قد يكون غاية الحوار والمحاورين، وقد يكون الحوار وسيلة المتجادلين سواء كان هدفهم إفحام بعضهم البعض أو التوصل إلى غاية محددة يتفقون عليها.

إن الحوار والجدل كلاهما يقضي بتبادل الكلام بين طرفين أو عدة أطراف بقصد الإقناع أو التأثير، وإن كانت كلمة الجدل قد اكتسبت معاني سيئة السمعة في تاريخ الفلسفة لارتباطها بالجدل السوفسطائي المغالطي، فإنه قد يفضل أن نستخدم كلمة الحوار باعتبارها التي ارتبطت بمعاني إيجابية منذ أفلاطون الذي عرف الفلسفة كلها بأنها حوار يستهدف الوصول إلى الحقيقة. وإذا أخذنا بالمعنى الأفلاطوني للفلسفة فإن علينا أن نتدرب على الحوار الفلسفي، فكيف السبيل إلى ذلك؟

ثانيا: خصائص الحوار الفلسفي:

إن الحوار الفلسفي له خصائص أهمها:

1- أنه يتطلب وجود طرفين أو عدة أطراف، يقبل كلاهما وجود الآخر ويحترم آراءه ووجهة نظره.

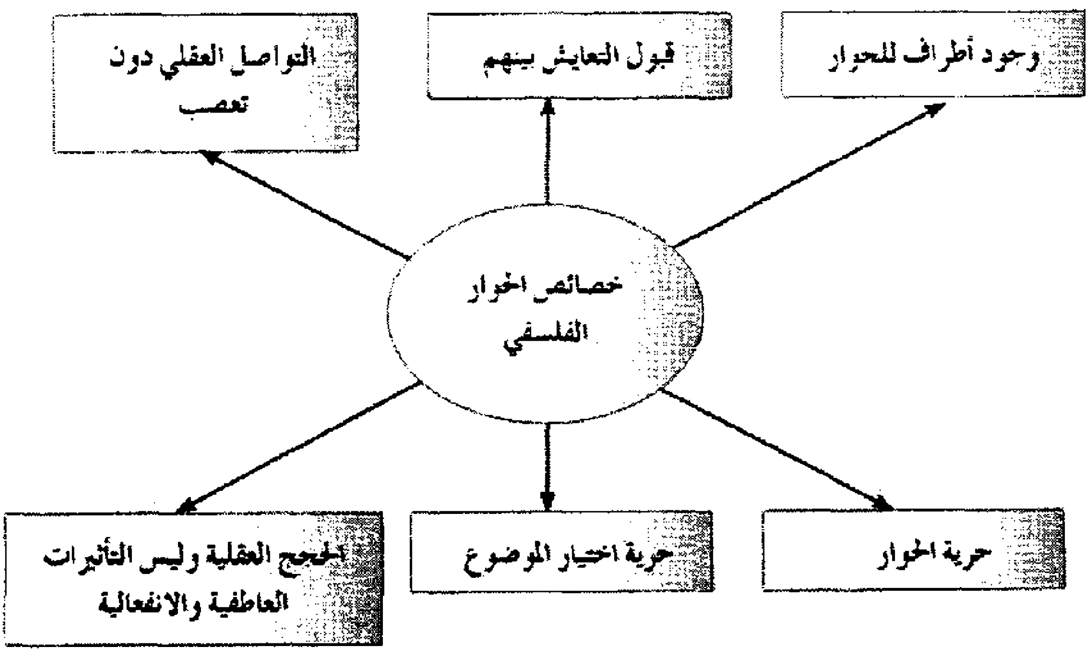
2- يتطلب ضمنيا قبول هذا الآخر للتعايش معه وإمكانية التنازل عن بعض رغبات الذات لصالح الآخر.

3- أن يكون كل طرف مستعدا للتواصل العقلي مع الآخر دون تعصب أو تحجر في الرأي.

4- أن يكون كل طرف مؤمنا بأن الحوار هو الإطار الموضوعي الذي نمارس فيه حريتنا من جهة، ونستبعد فيه أي أحكام مسبقة أو أي رغبات ذاتية أو أي مواقف متحيزة من جهة أخرى.

5- أن يؤمن الجميع بأن الحوار الفلسفي يقبل مناقشة أي موضوع سواء كان علميًّا أو إنسانيًّا أو يتعلق بالوجود عمومًا، فكل القضايا قابلة للنقاش العقلي، ومن ثم يمكن أن تكون موضوعًا لحوار نختلف فيه أحيانا أو نتفق حوله أحيانًا أخرى.

6- إن الحوار الفلسفي يستند ليس على التأثير العاطفي أو الانفعالي بل على الحجة والدليل العقلي. ومن ثم ينبغي أن يحرص المتحاورون على تقديم الرأي مصحوبا بالدليل العقلي على صحته، وأن تتقارع الحجج في مناقشة شريفة تستهدف التوصل إلى حقيقة هذا الموضوع أو ذاك أو على الأقل على جانب أو جوانب من هذه الحقيقة.



شكل (8) خصائص الحوار الفلسفي

ثالثاً: آليات وكيفية الحوار الفلسفي:

كذلك فإن للحوار الفلسفي آليات يبدأ بها وكيفية يسير عليها حيث إن خطواته تبرز كالتالي:

1- تحديد موضوع الحوار، إذ إن كل حوار لا بد أن يكون حول موضوع بعينه يتحدد حسب اختصاص واهتمامات المتحاورين.

2- يعد كل طرف من أطراف الحوار أسئلة وعناصر رؤيته للموضوع ويرتبها حسب أهميتها وبقدر ما تخدم رؤيته هو.

3- يتبادل أطراف الحوار هذه الأسئلة وإجاباتها كلٌّ حسب رؤيته ووجهة نظره.

4- يقدم كل طرف حججه العقلية على صحة رؤيته الخاصة للموضوع.

5- يحاول الطرفان أو الأطراف تحديد التشابهات بين وجهات نظرهم وبيان أوجه الاختلاف بينها كذلك.

6- ترجيح أي جانب من الجانبين عبر التساؤل: هل أوجه التشابه أكثر أم أوجه الاختلاف؟

7- إذا رجحت كفة التشابه فيمكن للمتحاورين أن يتوافقوا عبر تقليص أوجه الاختلاف بتقريب وجهات النظر بينهم.

8- إذا رجحت كفة أوجه الاختلاف فيمكن إما أن يتمسك كل طرف بوجهة نظره ويعلنوا ذلك ببساطة وبدون مشاحنات أو غضب، أو يتفقوا على موعد آخر لمواصلة الحوار حتى يمحص كل طرف رؤيته وعناصر الرؤية الأخرى، لعل أوجه الاتفاق تكون بعد أخذ فسحة مع الوقت هي الغالبة، ومن ثم تكون الجولة الثانية للحوار مفيدة في التقريب بين المتحاورين والاتفاق بينهم في ضوء مراعاة الظروف الموضوعية للحوار وأهميته.

9- إذا لم يتفق الطرفان أو الأطراف المتحاورة، وظل كل واحد منها متمسكًا بوجهة نظره في ضوء الحجج المقنعة التي يملكها على صحة وجهة نظره وصواب رؤيته في ظل الظروف الموضوعية للحوار، فإن عدم الاتفاق هذا لا ينبغي أن يفسد للود قضية؛ لأن الحوار الفلسفي الذي يكشف عن آراء متعارضة وحجج متكافئة يعني أن الحقيقة هنا - أي حقيقة الموضوع الذي يتم الحوار حوله - حمالة أوجه، ولا شك أن كل طرف من الأطراف المتحاورة كشف عن وجه من هذه الوجوه ومن ثم تتكامل الرؤى المختلفة في بيان حقيقة هذا الموضوع.

10- ينبغي على الطرفين أو الأطراف المتحاورة - في ظل عدم الاتفاق هذا - أن يكونوا مقتنعين بأن إقناع الآخر ليس بالضرورة هو ما يمثل الانتصار له، بل إن الانتصار الحقيقي في هذه الحالة هو للجميع؛ لأن كل طرف قدم أو كشف عن جانب من الحقيقة وامتلك حججا عقلية مقنعة حوله. ومن ثم فلنكن مقتنعين جميعا بصواب هذه الأوجه المختلفة للحقيقة، وأن كلا منها قد يصلح تفسيرا للموضوع في ظل ظروف معينة، بينما لا تصلح الأوجه الأخرى إلا في ظروف أخرى مختلفة. ولو فعلنا ذلك لكنا بحق ممن يؤمنون بخصائص الحوار الفلسفي وممن يستفيدون منه أقصى الاستفادة في تطوير ذاتهم وتنمية قدراتهم العقلية والبحثية.

رابعًا: تطبيقات وتدريبات:

اقرأ النصوص التالية لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبليخانوف لتكتشف عدة صور من الجدل، فهو عند أفلاطون منهج الارتقاء من أفكارنا عن العالم المحسوس إلى عالم الأفكار في ذاتها (المثل) بتوسط الأفكار الرياضية، وهو مجرد فن له قواعده الاستدلالية عند أرسطو، والتي إن أحسن استخدامها صار الجدل مفيدا، وإذا لم يحسن استخدامها صار جدلا مغالطا لا قيمة له، وهو عند أفلوطين متمثل في ذلك: تمييز أستاذه أفلاطون بين الجدل (الديالكتيك) الصاعد، والجدل (الديالكتيك) الهابط، يعد طريقا لارتقاء النفس

من المحسوس إلى المعقول ولكن على طريقته الصوفية التي تختلف عن رؤية أفلاطون الفلسفية، وهو عند بليخانوف مهارة تظهر ما في العالم من تناقضات تمزج بين التحليل والتركيب، حيث هو عند هيجل الفكرة ونقيضها ثم المركب من الفكرة ونقيضها، إنه جدل أفكار ساعد هيجل على اكتشاف بنية الفكر الفلسفي على مر التاريخ وطبقه على تحليل التطور السياسي والديني والحضاري للبشرية، وهو عند ماركس عكس ما كان لدى هيجل. إنه جدل الطبيعة وليس جدل الأفكار.

وبعد قراءتك لهذه النصوص حاول أن تجيب على هذه التساؤلات مستعينا بما شئت من قراءات ومصادر:

1- ما هو الجدل؟ وما الفرق بينه وبين الحوار لغويًا واصطلاحيًا؟

2- عدِّدْ تعريفات الفلاسفة للجدل عبر تاريخ الفلسفة؛ الجدل عند زينون الإيلي، الجدل عند السوفسطائيين، الجدل عند سقراط، الجدل عند أفلاطون، الجدل عند أرسطو، الجدل عند المدارس الشكية سواء في العصر اليوناني أو في العصر الحديث، الجدل عند كانط، الجدل عند هيجل، الجدل عند ماركس... إلخ.

3- قارن بين هذه التعريفات المختلفة للجدل وتطبيقاتها عند هؤلاء الفلاسفة.

4- اختر أحد هذه التصورات للجدل وحدد لمَ اخترتها وكيف يمكن الاستفادة منها في تأملاتك الفلسفية ومناقشاتك الحياتية.

5- حاول بالاستعانة بأستاذ المقرر عقد حلقة نقاشية حول أنواع الجدل، والتصورات الفلسفية المختلفة حول الجدل ووظائفه وكيف طبقت هذه التصورات في فلسفات أصحابها.

6- هل تلمحون فرقًا - في هذه الحلقات النقاشية - بين تعريفات الجدل لدى هؤلاء الفلاسفة وبين استخدامهم له في فلسفاتهم؟ وهل ميزوا بين الجدل كتصورات نظرية وبين آليات تطبيقه؟

7- ما الفرق بين ما قرأته من تعريفات وآليات للجدل لدى هؤلاء الفلاسفة، وبين ما سبق أن قرأته في الفقرات السابقة عن خصائص الحوار الفلسفي وآلياته وكيفيته؟

8- إلى أي الجانبين تميل: هل إلى صور الجدل المختلفة في تاريخ الفلسفة من اليونان وحتى ماركس، أم إلى هذه الصورة المبسطة للحوار الفلسفي وآلياته وكيفية إدارته؟

9- ما مدى ضرورة وأهمية الحوار الفلسفي في حياتنا الفكرية والعملية؟

10- هل أصبحت مقتنعا بأهمية الحوار الفلسفي في تقدم المجتمعات الإنسانية؟

11- هل ترى أن غياب الحوار الفلسفي العقلاني في حياتنا المعاصرة هو السبب في حالة الجمود والتخلف التي نعاني منها؟

12- في رأيك، كيف يمكن الخروج من حالة الجمود والتخلف التي تعاني منها الدول العربية والإسلامية؟ وهل يمكن أن يلعب التفكير الفلسفي عن طريق الحوار العقلاني بين شعوب وقادة هذه الدول دورا في الخروج من هذه الحالة من الجمود والتخلف؟

13- في رأيك، ما الفرق بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة؟ هل هو فرق في نمط التفكير السائد؟ هل هو فرق في درجة استخدام التفكير العقلاني والقدرة على إدارة الحوار المجتمعي؟ هل هو فرق في درجة استخدام التفكير العلمي والقدرة على الإبداع والاكتشاف؟ هل هو فرق بين عقليتين؛ عقلية تحترم الحوار العقلي والتقدم العلمي وعقلية تؤثر التقليد وتفضل التكرار والاجترار؟

14- في رأيك، ما نمط التفكير الأقرب إلى الإبداع؟ هل هو التفكير القائم على الحوار وقبول الرأي والرأي الآخر، أم التفكير الملتزم بالطاعة والتقليد لما أبدعه الآخرون اختصارا للطريق واستمتاعًا بما أنتجته عقول الآخرين وإبداعاتهم؟

15- هل تفضل الاستماع أو قراءة الفكرة والاقتناع بها لمجرد أن سمعتها أو قرأت عنها أم تفضل الحوار حولها مع آخرين قبل أن تقتنع بها؟

16- هل أصبحت مقتنعا بأهمية الحوار الفلسفي في حياتنا اليومية؟ اكتب مقالا عن مدى اقتناعك بذلك موضحا حججك على الرأي الذي تراه.

(1) الجدل (الديالكتيك) كما عرفه وطبقه أفلاطون(*)

يقول أفلاطون:

وإذن فها نحن أولاء قد وصلنا يا جلوكون، إلى اللحن الرئيسي للديالكتيك، وعلى الرغم من أن الديالكتيك أمر عقلي محض فإن سيره يماثل سير ملكة الإبصار في السجين المتحرر كما وصفناه في تشبيهنا، فعندما وصل إلى مرحلة التطلع إلى الكائنات الحية خارج الكهف، ثم إلى النجوم، وأخيرا إلى الشمس ذاتها بلغ أعلى الأهداف في العالم المنظور. كذلك يصل المرء إلى قمة العالم المعقول بالديالكتيك، عندما يكف عن الالتجاء إلى أية حاسة من حواسه، ويبلغ بالعقل وحده ماهية كل شيء، ولا يكف عن سعيه حتى يدرك بالفكر وحده ماهية الخير.

- حسن، أليس هذا هو ما تسميه بالمسار الديالكتيكي؟
- بلا شك.
- فلنتذكر أيضًا تلك المرحلة السابقة التي توجه فيها ساكن الكهف، بعد خلاصه من أغلاله، من الظلال إلى الأشكال الصناعية التي تلقي ظلالها، وإلى الضوء المنبعث من النار، ثم صعد من الكهف إلى ضوء الشمس، ولم يكن في استطاعته هناك أن يتأمل الحيوانات والنباتات وضوء الشمس، فنظر في الماء إلى انعكاساتها وظلالها، وإن تكن هذه ظلالا إلهية تأتي من أشياء حقيقية، وليست مجرد ظلال صور يبعثها ضوء النار، الذي لا يعدو هو ذاته أن يكون صورة بالنسبة إلى الشمس، فدراسة العلوم التي مررنا بها تحدث فينا نفس الأثر:

(*) أفلاطون، محاورة الجمهورية، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.

إذ ترتفع بأسمى أجزاء النفس إلى تأمل أسمى الموجودات، كما رأينا في تشبيهنا أن أوضح أعضاء الجسم إدراكا يرتفع إلى تأمل ألمع الأشياء المنظورة في العالم المادي.

- فقال: إنني لأوافقك على ما تقول. صحيح أن التسليم به يبدو لي عسيرا بحق، ولكن من العسير أيضا، من ناحية أخرى، أن أرفضه. ومع ذلك فلما كان حديثنا عنه لن يقتصر على اليوم فحسب، ولما كنا مضطرين إلى العودة إليه أكثر من مرة، فلنسلم مؤقتا بصحة المسألة التي نبحثها ولننتقل إلى عرض التفصيلات فيما نسميه باللحن الرئيسي ذاته، بنفس الدقة التي عالجنا بها مقدمته، فلتحدد لنا إذن طبيعة الديالكتيك وأقسامه، والطرق المتبعة فيه، إذ يبدو لي أن هذه الطرق هي التي ستؤدي بنا إلى الهدف الذي سنجد فيه مستقرا لنا ونهاية لمطافنا.
- فأجبت: يا عزيزي جلوكون، إنك لن تستطيع متابعتي أبعد من ذلك، وإن كنت لن أدخر وسعا من جانبي، ذلك لأن معنى بحثنا الآن هو أنك لن ترى صورة الخير، بل سترى الخير الحقيقي ذاته، كما يبدو لي أنا على الأقل وليس في وسعي أن أجزم بأنني أراه على حقيقته، وإنما يمكننا أن نكون على ثقة من أنه شيء يقرب مما سنقول، أليس كذلك؟
- بلى.
- كذلك يمكننا أن نكون على ثقة من أنه ما من شيء يمكنه الوصول إليه سوى ملكة الديالكتيك في ذهن تمرس بالعلوم التي ذكرناها من قبل.
- نستطيع أن نؤكد ذلك أيضًا.
- ومن المؤكد أن أحدا لن يعترض علينا بأن هناك أية طريقة أخرى للبحث تحاول بمنهج منظم أن تصل إلى ماهية كل شيء في جميع الأحوال. ذلك لأن الفنون الأخرى لا تعنى إلا بآراء الناس ورغباتهم، أو بإنتاج أشياء طبيعية وصناعية، أو الاحتفاظ بهذه الأشياء بعد إنتاجها. وتبقى بعد ذلك الهندسة والدراسات

المتصلة بها، والتي قلنا إنها تدرك الوجود الحقيقي إلى حد ما[1]. ولكن هذه العلوم الباقية لا تدرك الوجود الحقيقي إلا على نحو أشبه بالحلم، ولا تتأمله في نوره الوهاج، ما دامت تترك الفروض التي تستخدمها دون أن يناقشها أو يبررها؛ ذلك لأن المرء إذا اتخذ له مقدمة لا يعرفها حق المعرفة، وكانت النتيجة التي يصل إليها، وكذلك القضايا الوسطى، نسيجا من الأمور التي لا يعرفها جيدا، فقد يكون استدلالا متسقا مع ذلك، ولكنه لن يصل قط إلى مرتبة العلم.

- فقال: هذا محال.
- فاستطردت قائلا: وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر كيما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وهدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى مستخدما في هذا العمل ما عددناه من العلوم، وإذا كنا قد تحدثنا مرارا عن هذه الأخيرة بحكم العادة، على أنها فروع العلم، فإنها تستحق في الواقع اسما آخر يدل على شيء أقل وضوحًا من العلم، وأكثر وضوحا من إدراك الظواهر، ولقد أطلقنا عليها من قبل[2] اسم الفهم، ولكني أرى أن هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء، وخاصة حين تكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية.
- كلا، بالتأكيد.
- وإذن فمن رأيي أن نحتفظ بالأسماء السابقة التي أطلقناها[3] على الأقسام الأربعة، فنسمي القسم الأول باسم العلم، والقسم الثاني بالفهم، والثالث بالاعتقاد، والرابع بالتخيل، ونطلق على المجموعتين الأخيرتين اسم الظن، وموضوعه عالم التحول، وعلى المجموعتين الأوليين اسم العقل، وموضوعه

(1) يعرض أفلاطون في هذه الفقرة مشروعا لتصنيف العلوم والفنون وهو التصنيف الذي يتوسع فيه في المحاورات التالية.

(2) انظر الكتاب السادس، 511.

(3) في الجزء الأخير من الكتاب السادس.

الوجود، ولنُضف إلى ذلك أن الوجود بالنسبة إلى التحول كالعقل بالنسبة إلى الظن، وأن العقل بالنسبة إلى الظن كالعلم بالنسبة إلى الاعتقاد وكالفهم بالنسبة إلى التخيل، ولكن يحسن بنا ألا نناقش الموضوعات المناظرة لهذه، أي العالم المعقول وعالم الظاهر، أو التقسيم الثنائي لكل من هذين المجالين، والنسب القائمة بين هذه الأقسام، إذ إن هذا الموضوع قد يجرنا إلى مناقشة أطول من السابقة بكثير.

- فقال: إني لأوافق على ما قلته الآن، بقدر ما أستطيع أن أتبعك، فهل توافق أيضا على أن تطلق اسم العالم بالديالكتيك على ذلك الذي يرتقي إلى تفسير ماهية كل شيء؟ ألا ترى أيضا أن من لا يستطيع تقديم هذا التفسير لنفسه وللآخرين يكون عقله عاجزا بهذا القدر؟
- وكيف أنكر ذلك؟
- ألا ينطبق هذا أيضا على الخير؟ إن على العارف بالديالكتيك أن يتمكن من تمييز مثال الخير، والتفرقة بينه وبين كل الصور الأخرى، وعليه أن يعرف كيف يصمد أمام كل الاعتراضات وذلك بأن يحاول إقامة براهينه على ما هو موجود لا على ما هو ظاهر، ويظل ظافرا إلى النهاية دون زلة واحدة، فإن لم يغفل ذلك فلا أظنك تقول عن مثل هذا الشخص إنه يعرف الخير في ذاته، أو أي شيء آخر يتصف بالخير، بل إنه إن كان يدرك ظلا من الخير فما ذلك إلا بالظن لا بالعلم، ولن تقول عن حياته إلا أنها حلم ومنام لن يتيقظ منه في هذا العالم، بل سيهبط قبل ذلك إلى العالم الأدنى، حيث يدوم ثباته إلى الأبد.
- فقال: إني لأتفق معك في كل هذا اتفاقًا تامًّا.
- فإن كان عليك في ذات يوم أن تربي أولئك الأطفال الخياليين وتعلمهم، فأظن أنك ستحرص على إبعادهم عن حكم الدولة ما دامت أذهانهم، كما يقول الرياضيون، كميات صماء[1] لا تتلاءم مع المسئوليات العليا.

(1) يستخدم أفلاطون في وصف هذه الأذهان نفس الصفة المميزة من الجذور المسماة (alogoi)، أي العاجزة عن تفسير الأمور، مثلما أن هذه الجذور عاجزة عن التعبير مثلا عن العلاقة بين وتر المربع وضلعه.

- كلا في الواقع.
- وإذن فسوف تسن قانونًا يحتم عليهم أن يكرسوا أنفسهم بوجه خاص لفن توجيه الأسئلة والإجابة عنها.
- سأفعل ذلك، بالتضامن معك.
- وإذن فستوافق على أن الديالكتيك هو قمة العلوم وتاجها، وأنه لن يوجد علم آخر يستحق مكانة أرفع منه، وبذلك نكون قد فرغنا من بحث العلوم التي يتعين تعليمها.
- أجل.

برنامج الدراسات:

- فاستطردت قائلا: بقي علينا أن نحدد من هم الذين سنعهد إليهم بهذه الدراسات، وعلى أي نحو سنفعل ذلك.
- هذا واضح.
- أتذكر نوع الناس الذين اخترناهم ليكونوا حكامًا؟
- بالتأكيد.
- فمن الواجب إذن أن نختار طبائع من هذا النوع، وأن نفضل أكثرها ثباتا وشجاعة، وأجملها إن أمكن، ولكن علينا، بالإضافة إلى ذلك، ألا نقتصر في بحثنا على صفات الكرم والرجولة، بل ينبغي أن نبحث عن المواهب الطبيعية الملائمة لهذا النوع من التعليم.
- وما هي هذه المواهب؟
- لا بد أن يتصفوا بالذكاء وسهولة التعليم؛ إذ إن التعب يصيب الأذهان من الدراسات الشاقة أكثر مما يصيبها من تمرينات البدن، لأن العبء يقع في هذه الحالة عليها وحدها، دون أن يشاركها فيه البدن.

- فقال: هذا صحيح.
- ولا بد لهم أيضا من قوة الذاكرة، والجلد على المشقة، وحب العمل في كل صورة، وإلا فكيف ننتظر من شخص كهذا أن يتحمل أعباء التدريب البدني، وأن يمضي بعد هذا في الدراسات العقلية التي حددناها إلى نهايتها؟
- إنه سيحتاج من أجل ذلك إلى كل المواهب الطبيعية.
- فاستطردت قائلا: وعلى أية حال، فهذا يفسر لنا الخطأ الذي يرتكب الآن والذي أدى إلى تدهور الفلسفة، ذلك لأن غير الجديرين بالفلسفة، كما أوضحت من قبل، يشتغلون بها اليوم، على حين أنه ينبغي ألا يطرق باب الفلسفة إلا أبناؤها البررة، لا ذوو النفوس الوضيعة.
- فسأل: ماذا تعني؟
- أعني أن من الواجب أولا ألا يكون المشتغل بالفلسفة ميالا إلى جانب واحد من العمل، بحيث يكون مجدا في بعض الأمور وخاملا في البعض الآخر، وهو ما يحدث حين يهوى المرء التمرينات البدنية والصيد ويقبل بشغف على كل الأعمال الجسمية، ولكنه يكره الدراسة والحوار والبحث وكل ما شابه ذلك من الأعمال، وهكذا فإن اجتهاده يكون عندئذ منصبا على جانب واحد، وكذلك الحال لو سار في الاتجاه المضاد.
- فقال: هذا صحيح كل الصحة.
- وكذلك الأمر فيما يتعلق بالصدق: فليس لنا أن نعد النفس نزيهة إذا كانت تبغض الصدق المتعمد ولا تستطيع تحمله، فلا تطيق أن يصدر عنها وتغضب أشد الغضب من أن يصدر عن الآخرين، ولكنها مع ذلك تقبل الكذب غير المتعمد في يسر، ولا يضيرها أن تغوص في جهلها كما تغوص الدودة في الطين، أو أن يعرف عنها ذلك.

- هذا أمر مؤكد.
- فأضفت: وعلينا كذلك أن نميز بين الروح الأصلية والروح الزائفة، فيما يتعلق بالاعتدال والشجاعة وكرم النفس وكل المظاهر الأخرى للفضيلة. والحق أن الدولة التي تختار حكامها، والأفراد الذين يختارون أصدقاءهم دون مراعاة لهذه الفضائل سيجدون أنفسهم في هذه الحالة مخدوعين بأناس مزيفين أو مستندين إلى جدار متداعٍ.
- فقال: هذا أمر طبيعي.
- فمن واجبنا إذن أن نبدي الاهتمام الكامل بكل هذه الأمور، إذ إننا لو استطعنا أن نجد أناسا لهم من سلامة الجسم والروح ما يتيح لهم إتمام هذه الدراسات والتدريبات الطويلة، لما وجدت العدالة ذاتها أي مأخذ علينا في ذلك، ولأمكننا أن نضمن المحافظة على سلامة الدولة والدستور. أما إذا عهدنا بهذه الأعمال إلى أناس من معدن مخالف، فسوف نجلب لها الدمار، وسنعرض الفلسفة لعاصفة من السخرية أشد من تلك التي تتعرض لها الآن.
- إن هذا ليكون أمرا مخجلا بحق.
- بلا شك، ولكن يبدو لي أنني أنا أيضا أعرض نفسي للسخرية في الوقت الحالي.
- وكيف ذلك؟
- لأنني نسيت أن كل هذا ليس إلا لهوًا فتحدثت بحماسة أكثر مما ينبغي؛ ذلك لأنني عندما رأيت الفلسفة مهضومة الحق تملكتني الحماسة، وأبديت على مضطهدينا من السخط ما أفقدني اتزاني، فاحتدت لهجتي أكثر مما ينبغي.
- فهتف: كلا، إنني لم أشعر بذلك وأنا أستمع إليك.

- فأجبت: ولكني شعرت به وأنا أتحدث. وعلى أية حال فليس لنا أن ننسى أننا إذا كنا قد اخترنا الكهول حكاما من قبل فينبغي ألا نختارهم في الموضوع الذي نحن بصدده الآن، إذ ليس لنا أن نصدق سولون حين يقول إن في وسع الكهل أن يتعلم أمورا عديدة، فليس التعلم أيسر بالنسبة إليه من العدو السريع، والواقع أن سن الشباب هو وقت العمل الشاق بجميع أنواعه.

- بالتأكيد.

- وإذن فمن الواجب تدريس الحساب والهندسة وكل العلوم التي تمهد لتعلم الديالكتيك في سن الطفولة، ويجب أن نضفي على تلك الدروس صورة لا تنطوي على أي نوع من الإرغام.

- ولماذا؟

- لأن تعليم الحر ينبغي ألا يتضمن شيئا من العبودية، فالتدريبات البدنية التي تؤدى قهرا لا تؤذي البدن في شيء، أما العلوم التي تقحم في النفس قسرا فإنها لا تظل عالقة في الذهن.

- هذا صحيح.

- فاستطردت قائلا: وإذن فليس لك أيها الصديق الكريم، أن تستخدم القوة مع الأطفال، وإنما عليك أن تجعل التعليم يبدو لهوا بالنسبة إليهم، وبهذه الطريقة يمكنك أن تكشف بسهولة ميولهم الطبيعية.

- فقال: هذه خطة حكيمة حقًّا.

- ألا تذكر ضمن ما قلناه من قبل، إن علينا أن نجعل أطفالنا يشاهدون الحروب وهم على ظهور الخيل، حتى إذا ما زال خطرها اقتربنا بهم إلى ميدان المعركة لنذيقهم طعم الدم كما نفعل مع صغار الكلاب؟

- فقال: إني لأذكر ذلك.

- فقلت: وإذن فسنفعل الشيء عينه في كل هذه الدراسات والتدريبات والمخاطر، بحيث نختار من يبدي فيها مزيدا من التفوق، لنضعه في قائمة منتقاة.
- فسأل: في أي سن؟
- فأجبت: في السن التي يترك فيها الأطفال مرحلة تدريبهم البدني الإجباري، إذ إنه خلال هذا الوقت، الذي يدوم ما بين سنتين وثلاث سنوات[1]، يكون من المستحيل عليهم أن يفعلوا شيئا آخر؛ لأن الإرهاق والنعاس أعداء الدرس، كذلك فإن هذه المرحلة البدنية تنطوي على اختيار عظيم الأهمية، ندرك منه مدى قدرة كل منهم على تحمل أعمال البدن.
- فقال: بالتأكيد.
- وبعد ذلك نختار من الشباب من بلغوا سن العشرين ونضفي عليهم مزيدا من التكريم، وهكذا نلقنهم تلك العلوم التي عرفوها منفصلة في طفولتهم في صورة متجمعة مترابطة، حتى يدركوا العلاقات التي تربطها بعضها ببعض وتربطها بالوجود الحقيقي في الوقت نفسه.
- فقال: لا شك أن هذا هو النوع الوحيد من المعرفة الذي يرسخ دراسة الديالكتيك، إذ إن الذهن القادر على النظر إلى الأمور نظرة شاملة هو الأصلح للديالكتيك.
- إني لأوافقك على ذلك.
- وإذن فسوف تلاحظ هذه الصفات عن كثب، وتختار أولئك الذين يملكونها أكثر من غيرهم، والذين يثبتون أعظم قدرة على استيعاب العلوم، وأكبر قدرة على رباطة الجأش في الحروب وغيرها من الواجبات المفروضة عليهم، وعندما يبلغون سن الثلاثين سنضفي عليهم مزيدا من التكريم، ونختبرهم عن

---

(1) كان سن التجنيد في أثينا بين الثامنة عشرة والعشرين، وقد اقتبس أفلاطون هذا النظام في مدينته الفاضلة.

طريق الديالكتيك، باحثين بذلك عن أولئك الذين يمكنهم الارتقاء إلى الوجود الخالص سعيا وراء الحقيقة، دون معونة العين أو أية حاسة أخرى، وهذه أيها الصديق، هي المرحلة التي يتعين علينا فيها أن نحتاط إلى أبعد حد.

- فسأل: ولم؟
- فأجبت: ألا تدرك مدى الضرر الذي يجلبه الديالكتيك اليوم؟
- أي ضرر تعني؟
- إنه ينشر في الناس روح الخروج على القانون.
- هذا صحيح.
- فقلت: فهل تعتقد أن ما يحدث في هذه الحالة أمر يدعو إلى الدهشة؟ وهل تستطيع أن تلتمس لهم عذرا؟
- أي عذر نلتمس لهم؟
- تصور طفلا نشأ نشأة مترفة، في أسرة ضخمة واسعة النفوذ وسط عدد كبير من المتملقين، حتى إذا ما بلغ سن الرجولة تبين له أنه ليس ابن أولئك الذين يقولون إنهم أبواه وعجز عن الاهتداء إلى أبويه الحقيقيين، فكيف تظن أن شعوره سيكون نحو متملقيه ونحو أبويه المزعومين قبل أن يعلم أنه متبَنَّى، وبعد أن يعلم ذلك؟ أم أنك تود أن تستمع إلى رأيي في هذه المسألة؟
- فقال: إني لأود ذلك حقًا.
- فقلت: أعتقد أنه في الوقت الذي يجهل فيه الحقيقة سيحمل لأبيه وأمه وأقربائه المزعومين احتراما يفوق ذلك الذي يحمله لمتملقيه، وسيكون أقل ميلا إلى التخلي عنهم في وقت الشدة، أو إلى إساءة معاملتهم بالقول أو بالفعل، على حين أن تأثير المتملقين عليه سيكون أقل.

- فقال: هذا معقول.

- فإذا ما علم بحقيقة موقفه، فستنقلب الآية فيما أعتقد، إذ يقل احترامه لأبويه وعنايته بهم، بينما يزداد ميلا إلى متملقيه، فيحسن الإصغاء إليهم أكثر من ذي قبل، وينقاد لنصائحهم، ويختلط بهم علنا على حين أنه لا يعود يهتم بالأب والأقرباء المزعومين، إلا إذا كانت طبيعته خيرة إلى حد غير مألوف.

- فقال: من المحتمل أن يحدث ذلك بالفعل ولكن كيف ينطبق هذا التشبيه على أولئك الذين يبدأون في دراسة الديالكتيك؟

- إنه ينطبق على هذا النحو، هناك معتقدات معينة عن العدالة والشرف نشأنا منذ طفولتنا على احترامها بنفس الطريقة التي نحترم بها الآباء ونطيعهم.

- هذا صحيح.

- وهناك أيضًا عادات مضادة لهذه، هي عادات مغوية تضلل نفوسنا وتجذبها إليها، وإن لم تكن تغري من توافر لهم أي خلق طيب، إذ إن هؤلاء لا يبجلون ولا يتبعون سوى النصائح الأبوية.

- هذا صحيح.

- فإذا سألنا رجلا كصاحبنا هذا عن معنى الشرف، ثم أجاب بما علمه إياه المشرع، وحاولنا بعد ذلك أن نجعله يغير موقفه، وأن ندحض رأيه بكل الوسائل الممكنة، فجعلناه يعتقد آخر الأمر أن ما يسميه بالشرف قد يستحق هو ذاته أن يسمى بالمشين، ثم أوقعناه في نفس الشك بالنسبة إلى العدالة والخير وغيرهما من الصفات التي كان لها أعظم التبجيل، فماذا سيصبح من أمر ذلك الاحترام والخضوع الذي كان يحمله لهذه الصفات؟

- فقال: لا شك في أن احترامه وخضوعه لها لن يعود كما كان من قبل.

- فقلت: فإذا لم يعد يعترف بهذه المبادئ التي فقدت قيمتها عنده، ولم يستطع من جهة أخرى أن يهتدي إلى المبادئ الصحيحة، ألن يكون من الطبيعي أن يتجه سلوكه إلى تلك المبادئ التي تتملق رغباته؟
- هذا ضروري.
- وعندئذ ستراه ثائرا على القانون بعد أن كان مطيعًا له.
- هذا طبيعي.
- فقلت: فتلك إذن نتيجة طبيعية بالنسبة إلى من يدرسون الفلسفة على هذا النحو، وهو كما قلنا من قبل سلوك ينبغي أن نلتمس لهم فيه كل العذر.
- أجل، بل يجب أن نشفق عليهم أيضًا.
- فإذا شئت ألا نشفق على من اخترتهم من الشبان الذين بلغوا سن الثلاثين، فمن الواجب اتخاذ كل الاحتياطات الممكنة قبل أن نجعلهم يفرغون للديالكتيك.
- فقال: بالتأكيد.
- ومن أهم الاحتياطات أن تمنعهم من ممارسة الديالكتيك وهم لا يزالون في حداثتهم، ولعلك لاحظت من قبل أن المراهقين الذين تذوقوا الديالكتيك لأول مرة يسيئون استعماله، ويتخذونه ملهاة، ولا يستخدمونه إلا للمغالطة، فإذا ما قام أحد بتفنيد حججهم، فإنهم يحاكونه ويفندون حجج الآخرين على نفس النحو، شأنهم في ذلك شأن الجرو الذي يجد لذة في جذب كل من يقترب منه وتمزيق ملابسه.
- فقال: إنهم ليجدون في ذلك لذة فائقة.
- وهكذا فإنهم بعد أن يقطعوا شوطا طويلا في إثبات خطأ الآخرين، وبعد أن يثبت لهم غيرهم خطأهم مرات متعددة، يسارعون إلى اعتقاد أن كل ما كانوا يؤمنون به

باطل، فتكون النتيجة أنهم يسيئون، لا إلى أنفسهم فحسب، بل إلى الفلسفة وكل ما يتصل بها في نظر الناس جميعًا.

- هذا عين الصواب.
- أما إذا كان المرء أكبر سنا فإنه يأبى أن ينقاد لهذا الجنون، وإنما يحذو حذو من يريد النقاش من أجل الوصول إلى الحقيقة، لا من يجد لذة في الجمع بين المتناقضات، ومما يزيد من شرف غايته ولا ينقصه، ما تتصف به طبيعته من الاعتدال.
- هذا صحيح.
- ألم تكن هذه النتيجة ذاتها هي مقصدنا حين اشترطنا من قبل ألا يسمح بالمران على الديالكتيك إلا للطبائع المتزنة الثابتة، لا أن نترك بابه مفتوحا على مصراعيه لكل من شاء خوض غماره، حتى لو لم يكن قد وُهب أي ميل إليه، كما هو الشائع اليوم؟
- بلى.

(2) الجدل وموضوعه وفائدته وعناصره كما عرفه أرسطو(*)

- قال: إن قصدنا[1] في هذا الكتاب أن نستنبط طريقا[2] يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذائعة قياسا في كل مسألة تقصد، وأن نكون - إذا أجبنا جوابا - لم نأتِ فيه بشيء مضاد[3]. فينبغي أن نقول أولا ما هو القياس، وما هي أصنافه حتى يحصل لنا القياس الجدلي، إذ كنا هذا القياس[4] نلتمس في هذا الكتاب.

فنقول: إن القياس قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الاضطرار، فالبرهان هو القياس الذي يكون من مقدمات صادقة أولية، أو من مقدمات يكون مبدأ المعرفة بها قد حصل من مقدمات ما أولية صادقة.

- والقياس الجدلي[5] هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة.

- والمقدمات الصادقة الأولى هي التي تصدق بذاتها، لا بغيرها؛ وذلك أنه ليس ينبغي لنا أن نلتمس[6] في مبادئ العلوم اليقينية «لم الشيء»[7]، لكن ينبغي أن يكون كل واحد من مبادئ العلوم اليقينية صادقا بنفسه، والمقدمات الذائعة هي

(*) أرسطو طاليس: الجدل (الطوبيقا)، الترجمة العربية القديمة، نشرة وتحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1980.

(1) ف (= فوق الكلمة): غرض (نا).

(2) ف: أي صناعة.

(3) ش: أي لم نقل فيه قولا متناقضا.

(4) تآكلت حروفها.

(5) ف: المحاوري.

(6) ف: نطلب.

(7) ش: أي لا نطلب لها مبادئ.

التي يظنها[1] جميع الناس أو أكثرهم أو جماعة الفلاسفة أو أكثرهم أو المشهورون منهم والذين في غاية النباهة.

• والقياس المماري هو الذي يكون من مقدمات[2] ذائعة في الظاهر، وليست ذائعة على الحقيقة، أو الذي يكون في الظاهر من مقدمات ذائعة أو من ذائعة في الظاهر؛ لأنه ليس كل ما كان ذائعا في الظاهر (422أ) فهو أيضا ذائع، وذلك أنه ليس شيء من الأشياء التي يقال فيها إنها ذائعة يكون تصوره في جميع حالاته مموهًا كما يعرض في مبادئ أقاويل الممارين؛ لأن طبيعة الكذب تتبين فيها على المكان في أكثر الأمر لمن معه أدنى فطنة، فضلًا عن غيره، فالأول من القياسين المماريين اللذين وصفنا ينبغي أن يسمى قياسا. وأما الثاني فينبغي أن يسمى مماريًا، فأما أن يسمى قياسا فلا؛ لأنه في الظاهر قياس، إلا أنه ليس ينتج[3].

• وها هنا[4] أيضا غير هذه القياسات المذكورة كلها، وهي المغالطات التي تكون من الأشياء التي تخص بعض العلوم، بمنزلة ما يعرض في الهندسة وما جانسها من العلوم، فإنه قد يشبه[5] أن يكون هذا الصنف يخالف القياسات التي وصفنا؛ لأن الذي يرسم شكلا باطلا ليس يعمل قياسًا من مقدمات صادقة أولية، ولا من مقدمات ذائعة: إذ كان ليس يدخل في الحد، وذلك أنه ليس يقتضب ما

---

(1) ف: يراها.

(2) ش: في السرياني: من مقدمات يظن بها أنها مشهورة، وليست كذلك؛ أو الذي يظن به أنه من المقدمات الذائعة في الظاهر، أو من التي يظن أنها مشهورة.

(3) ش: في السرياني: إنما تخيل خيالا برانيا (بدون نقط في الأصل).

(4) ها هنا = يوجد.

(5) ش: يعني القياسات الرديئة التي تجري مجرى الخطأ.

يظنه[1] جميع الناس ولا ما يراه[2] أكثرهم، ولا ما يظنه[3] الفلاسفة أو أكثرهم أو المشهورون جدًّا منهم، لكنه[4] يعمل القياس من المقدمات[5] التي تخص الصناعة[6]، إلا أنها ليست صادقة؛ لأنه إذا رسم أنصاف الدوائر على غير ما ينبغي، أو أخرج بعض الخطوات على غير طريق إخراجها، استعمل المغالطة[7].

- فلينزل أن أنواع القياسات، إذا حصلناها على طريق الرسم، هي هذه التي وصفنا. وبالجملة، نقول إن هذا مبلغ ما نريد تحصيله في جميع ما وصفنا وما سنصفه من بعد؛ لأنه ليس قصدنا في شيء منها استيفاء القول المستقصى. ولكن[8] الذي نريد أن نصفه من أمرها على طريق الرسم لما رأينا فيه من الغناء والكفاية في هذا الطريق الذي نحونا نحوه، وهو[9] أن يكون يتهيأ لنا أن نتعرف كل واحد (242ب) منها كيفما كان.

فائدة الجدل:

- ويتبع ما وصفنا[10] أن نذكر الأشياء التي ينتفع فيها بهذا الكتاب: كم هي؟ وما هي؟

---

(1) ش: ويحتمل أن يكون بدل «يشبه» - «يتبين».

(2) ف: يراه.

(3) ف: يظنه.

(4) ف: لكن.

(5) ش: القضايا، الاقتضابات.

(6) ف: ذلك العلم.

(7) ف: سوء القياس.

(8) ف: وليكن.

(9) ف: هو (بدلا من: وهو).

(10) ف: وهو.

- فتقول إنه ينفع به في ثلاثة أشياء: في الرياضة[1]، وفي المناظرة[2]، وفي علوم الفلسفة. والأمر في أن هذا الكتاب نافع في الرياضة ظاهر بيّن من هذا، وذلك أنه إذا كان لنا طريق نسلكه أمكننا بأسهل مأخذ أن نحتج فيما نقصد للحجة فيه - فأما منفعته في المناظرة فمن قبل أنا إذا أحصينا آراء الجمهور كانت مخاطبتنا إياهم من الآراء التي تخصهم، لا من الأشياء الغريبة، لننقلهم عما نراهم لا يصيبون القول فيه - فأما منفعته في علوم الفلسفة فلأنا إذا قدرنا أن نتشكك في الأمرين جميعًا، سهل علينا في كل واحد من الأمور[3] أن ندرك[4] الحق والباطل.
- وقد ننتفع به أيضا في أوائل كل واحد من العلوم؛ وذلك أنه ليس يمكننا أن نقول فيها شيئا من الأشياء من المبادئ التي تخص العلم الذي ننحو نحوه؛ لأنها[5] مبادئ أولى للجميع. فأما من الأشياء الذائعة في كل واحد فواجب ضرورة أن نتكلم فيها. فإن هذا المعنى أخص الأشياء وأليقها بصناعة المنطق[6]، إذ كان لها بما هي عليه من الفحص والتنقير طريق إلى مبادئ جميع الصناعات.

المهارة في الجدل:

- وإنما يحصل لنا من هذه الصناعة[7] على الكمال متى كانت حالنا فيها على مثال حالنا في الخطابة والطب وفي أمثالها من القوى[8]، أعني أن يكون إنما يفعل ما

(1) ف: الارتياض.
(2) ف: الجدل.
(3) ف: الأمرين.
(4) ش: يبين، يتبين.
(5) ص: مبادٍ.
(6) ش: الجدل (صح)، البحث والنظر.
(7) ش: يريد صناعة الجدل.
(8) ف: الصنائع.

يريد[1] أن يفعله من الأشياء التي يمكن أن نفعل. فإن الخطيب ليس يقنع من كل وجه، ولا الطبيب يعيد الصحة من كل وجه، لكن متى لم يغفلا شيئا مما يمكنهما ألا يغفلاه قلنا إنهما قد حصلا الصناعة على الكفاية.

نظرة عامة إلى عناصر البرهان الجدلي:

- فأولًا: ينبغي أن ننظر من ماذا تتقوم هذه الصناعة، فإنا إذا حصلنا كم هي، وما حالها (243أ)، وأي الأقاويل هي، وكيف نستنبطها، كنا قد حصلنا ما قصدنا له على الكفاية، فنقول: إن الأشياء التي منها الأقاويل و«الأشياء التي[2]» فيها القياسات متساوية في العدد وواحدة بعينها. وذلك أن الأقاويل تحدث عن المقدمات، والأشياء التي[3] فيها تكون القياسات هي المسائل. «وكل مقدمة[4]» وكل مسألة[5]، فإما أن تكون خاصة أو جنسًا أو عرضًا، وذلك أن الفصل لما كان جنسيا، وجب أن يرتبه مع الجنس؛ ولأن من الخاصة ما يدل على ما الشيء، ومنها ما لا يدل على ذلك، فلنقسمها إلى الجزأين الموصوفين كليهما، ولنسم الدال على ما هو الشيء «حدا» ونسمي الجزء الثاني بالاسم العام لهما، أعني خاصة. فبين مما قلنا إنه يلزم أن يكون جميعها على حسب هذه القسمة أربعة: إما حدا، وإما خاصة، وإما جنسا، وإما عرضا. وليس ينبغي أن يظن بنا أحد أنا نقول إن كل واحد من هذه إذا قيل على حدته فهو إما مسألة وإما مقدمة، لكنا نقول إن من هذه تحدث المقدمات والمسائل، والمسألة[6] إنما تخالف المقدمة بالجهة. وذلك أن

(1) ف: يشاء.

(2) زيادة بالأحمر في الهامش، لعلها تصحيح.

(3) ف: عليها.

(4) ش: قال: وجدنا في نسخة أخرى: كل مسألة تدل إما على خاصة، وإما على جنس.

(5) ف: على.

(6) تآكلت حروفها.

هذا القول إذا قيل على هذه الجهة: أليس قولنا: (حي - مشاء - ذو رجلين) حدا للإنسان؟ - تكون مقدمة. وكذلك إذا قيل: أليس الحي جنسا للإنسان؟ - كان مقدمة. فإن قيل: هل قولنا: (حي - مشاء - ذو رجلين) حد للإنسان؟ وهل قولنا: الحي جنس للإنسان أم لا؟ - كان مسألة. وعلى ذلك المثال يجري الأمر في سائر الأشياء الأخر، فبالواجب صارت المسائل والمقدمات متساوية في العدد، وذلك أنك قد تعمل من كل مقدمة مسألة إذا نقلتها عن جهتها.

دراسة عناصر الجدل تفصيلًا:

- وينبغي أن نقول: ما الحد؟ وما الخاصة؟ وما الجنس؟ وما العرض؟ (243ب) فالحد هو القول الدال على ماهية[1] الشيء. وقد يوصف أيضا بأنه قول مكان اسم، أو قول مكان قول؛ لأنه قد يمكننا أن نحد بعض الأشياء التي يستدل عليها بقول. فأما الذين يجعلون الصفة بالاسم كيفما كان فمن البين أنهم ليس يوفون تحديد المعنى؛ لأن كل تحديد فهو قول ما. إلا أنه ينبغي أن نجعل ما يجري هذا المجرى داخلا في باب الحد، مثل قولنا: اللائق[2] جميل. وكذلك قولنا: هل الحس والعلم شيء واحد بعينه؟ أم أحدهما غير الآخر؟ فإن أكثر البحث[3] أيضا إنما يكون في الحدود عن: هل الشيء واحد بعينه، أو هو غير[4]؟ وبالجملة، فينبغي أن نسمي جميع الأشياء التي هي والحدود تحت صناعة واحدة بعينها الداخلة في باب الحدود.

(1) ف: بالأحمر: في السرياني: في نفس جوهره.

(2) ف: بالأحمر: الواجب. ش: في السرياني: اللائق هو ما هو جميل.

(3) ف: بالأحمر: الفحص، المدارسة.

(4) ش: يريد: هل هو متفق أو مختلف؟

• والأمر في أن جميع ما قلناه الآن حالة هذه الحال بين من ذاته. فإنا إذا قدرنا أن نقول[1] الشيء[2] بعينه والغير، أمكننا الاحتجاج في الحدود أيضا بهذا الوجه بعينه. وذلك أنا إذا بينا أنه ليس فيها الشيء بعينه[3]، نكون قد أبطلنا التحديد. غير أن المعنى الذي وصفنا الآن لا ينعكس؛ لأنه ليس يكفي في تثبيت[4] الحد أن نبين[5] أن الشيء بعينه فيه موجود. فأما في إبطاله[6] فقد يكفي أن نبين أنه ليس فيه الشيء بعينه.

(1) ف: تدارس في.

(2) ف: الشيء.

(3) تآكلت حروف هذه الكلمة والتي تليها.

(4) ف: تصحيح.

(5) ف: نبين.

(6) ف: نقضه.

(3) الجدل كما عرفه واستخدمه أفلوطين(*)

1- أي فن، أي منهج، أي مذهب يؤدي بنا إلى حيث يجب أن ننطلق؟ إن المقصد الذي ينبغي أن ننطلق إليه فيه الخير والأصل الأول، إنما هو أمر مسلم به مثبت بالأدلة العديدة؛ إذ إن ما استدل به عليه كان نوعا من الارتقاء إليه. ولكن ما عسى أن يكون ذلك الذي يُرتفع به؟ هل هو كما قيل، ذلك الذي سبق له أن «رأى كلها»، أو «معظمها»، فجعل «عند ولادته الأولى، في نطفة رجل من شأنه أن يصير فيلسوفا، أو موسيقارا أو عاشقا» أجل، ينبغي أن يرتقي من كان بالطبع فيلسوفا أو موسيقارا أو عاشقا. وكيف يتم لهم ذلك؟ هل يكون نوع الارتقاء واحدا للجميع، أو يكون لكلٍّ ارتقاؤه الواحد الخاص؟ إن لهم جميعا طريقين لا بد من أن يلزموهما، سواء أكانوا لا يزالون في طور الارتقاء أو كانوا قد وصلوا. الأول منهما انطلاق من السفليات؛ أما الثاني فطريق الذين انتهوا إلى العالم الروحاني وكأنهم وطئوه بأقدامهم، فيتحتم عليهم أن يتقدموا في سيرهم حتى يبلغوا نهاية المقام، وهي بالضبط غاية رحلتهم تلك، إذ يدركون ما في ذروة العالم الروحاني. فلندع هذا الطريق جانبا، ولنحاول أن نتكلم أولا عن الارتقاء.

هذا وإننا لنميز أولًا بين الرجال الذين ذكرناهم، مبتدئين بالموسيقار فنقول ما هو في حقيقته. إنه سريع التأثر بالجمال، يطرب له، على أنه من الصعب أن يتأثر مباشرة ومن تلقاء نفسه، بل عند كل بادرة تعرض فيتجاوب لها. وكما أن المذعور مرهف الحس بالنسبة إلى الضجيج، فهكذا هو بالنسبة إلى الألحان والجمال الكامن فيها. ينفر دائما من عدم التوافق والانسجام في الغناء والإيقاع، ويسعى وراء حسن النغم والتأليف. فانطلاقا

(*) أفلوطين، التاسوعات، الترجمة العربية للدكتور فريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت، 1997.

من تلك الألحان المدركة بالحس، ومن تلك الأنغام والوجوه في الألحان، ينبغي أن يساق على نحو ما يلي: يجب أن يعان على عزل المادة عن الأشياء التي تحقق فيها التوافقات والتناسبات، فيقاد إلى الحسن الماثل فيها، ثم يجب أن يلقن أن الذي كان سبب طربه هو ذاك، أعني التوافق الروحاني والجمال الكامن فيه، وهو الجمال بالذات لا هذا الجمال أو ذاك؛ يجب أن تبعث عنده الاستدلالات الفلسفية، فيحمل منها على اليقين من الذي كان حاصلا فيه على غير دراية منه، أما ما هي تلك الاستدلالات فهذا أمر نأتي على ذكره فيما بعد.

2- وقد يصير الموسيقار عاشقا، فإما أن يبقى بعد هذا التحول عند هذا الحد وإما أن يتجاوزه. أما العاشق، فأقول إن فيه بعض الذكر من الجمال، لكنه لا يقوى على إدراك الجمال المتعالي، بل يؤخذ بجمال المبصرات فيتأثر به. فيجب أن يروض على ألا يقف عند جسد واحد فيسحر به، بل يعلم أن يشمل باعتباره الأجساد كلها، فيطلع على ما يبقى هو هو في تلك الأجساد جميعها، وهو أمر يختلف عن الأجساد، ومن عالم غير عالمها، وهو أفضل وضعا ومقاما في الأمور غير الجسدية؛ ثم يكشف له شيء عن الأعمال الجليلة «والقوانين» السامية، فيكون قد تعود بذلك أن يرى محبوبه في اللاجسديات؛ ويلقن أخيرا أن الحسن إنما يكون في الفنون وفي العلوم وفي الفضائل، ويؤلف بعد ذلك بين كل تلك الأمور، بحيث تصبح أمرا واحدا ويعلم العاشق كيف تتم عند الإنسان. عند ذلك يرتقي المرء من الفضائل إلى الروح، وإلى الأيس، ثم يؤخذ هنالك في السير على الطريق العليا.

3- أما الذي فطر على التفلسف، فهو على حال التأهب وكأنه مجنح؛ فليس في حاجة إلى التجرد عن العالم المحسوس مثل اللذين ذكرنا؛ إنه في تحرك نحو العالم الأعلى، وإذا ما حار اهتدى بالإشارة ليس أكثر. فالوجه إذًا أن يهدي، ثم يترك على الرغبة التي فطر عليها بعد أن سبق وتم له الانعتاق من قيود الحواس. وليلقن الرياضيات ليتعود على إدراك اللاجسدي والتصديق به، وسرعان ما سوف

يستوعب ذلك حبا به للعلم. ولما كان مفطورا على الفضيلة، وجب أن يساق إلى كمال الفضائل، ثم بعد تلقينه الرياضيات يعلم أدلة الجدل ويروض على أن يكون مجادلًا.

4- ولكن ما هو هذا الجدل الذي يجب أن يلقنه هكذا الموسيقار والعاشق؟ هو ملكة قادرة على أن تعبر بالعقل عن كل شيء: ما هو؟ وبم يختلف عن غيره؟ وبماذا يشارك غيره؟ بالجدل تصنف الأمور، وتحدد لكل أمر رتبته في ذلك التصنيف، وبه يعرف إذا كان الشيء في الأعيان حقًّا، وما هو عدد الأيسات من صنف ما، والأيسات التي لا تدخل في ذلك الصنف بل هي من صنف آخر. ثم إنه يتناول الخير وضده، ما يحصى مع الخير وما يحصى ضده، ويحدد ما هو الأبدي وما اللاأبدي، وواضح أنه يتقيد في كل ذلك بالعلم لا بالظن. إن الجدل يضع حدا للتخبط في عالم المحسوس، فيقيم في عالم الروحاني ويستقر هنالك في عمله، فيدفع الكذب، ويغذي النفس «في مراعي الحق كما قيل؛ ثم يستخدم التقسيم الأفلاطوني للتمييز بين الأنواع، ولتحديد ماهية الأشياء، ولتبين الأجناس الأولى، فيؤلف ذهنيا فيما بينها حتى يجتاز الروحانيات كلها. ثم يعود فيعمد إلى التحليل حتى ينتهي إلى ما هو في الأصل والمبدأ، فيستوي حينئذ ساكنا، وهو كذلك ما دام هنالك في عالم المعقول، فلا يسعى ولا يعمل، بل يتوحد في ذاته ويشاهد حينئذ، ومن عليائه، يدع الأمر لفن آخر، كما تترك صناعة الخط لمن أولى بها، ما عرف بالمنطق الذي يعالج القضايا والأقيسة، فيعتبر بعض الأشياء فيه مقدمة ضرورية للعلم»، على أنه يُخضع تلك الأشياء لحكمه، كما يفعل بكل ما سواها، فيتبين النافع منها، ويدع الباقي فضالة لا تصلح إلا كغرض لفن آخر مخصص لها.

5- ولكن من أين يستمد هذا العلم أصوله؟ إن الروح يمد بالأصول البينة كل نفس مستعدة لقبولها. ثم يضم الجدل ما يلي تلك المبادئ بعضه مع بعض، فيؤلف فيما بينه، ثم يعود فيميز بعضه من بعض حتى ينتهي إلى تمام الروح؛ فإن الجدل،

كما قيل أصفى ما في الروح والفطنة. ولما كان أشرف ما عندنا من ملكات، فلا بد له حتما من أن يهتم بالأيس وبأشرف ما في الأعيان، فهو فطنة بالنسبة إلى الأيس وهو روح بالنسبة إلى ما وراء الأيس.

ولكن أوليست الفلسفة أشرف الأمور؟ أهي والجدل شيء واحد؟ بل الجدل أفضل ما في الفلسفة فلا يظنن أنه أداة للفلسفة ليس غير، وأنه ليس إلا مجرد نظريات وقواعد. إنما يهتم بالأمور، والأيسات تكون مادته نوعًا ما؛ على أنه يسعى إليها بأسلوب خاص، فيتناول مع النظريات العينيات بحد ذاتها، إنه لا يعرف الكذب أو السفسطة إلا على سبيل العرض، عندما يرتكبهما غيره؛ يحكم في الباطل على أنه غريب عن الحق الكامن فيه، وذلك بأن يتنبه، عندما يعرض عليه، منافيا لمعيار الصدق. فإنه لا يعرف شيئا حول القضايا إذا (وهي بالنسبة إليه كالحروف بالنسبة إلى الكلمة)، بل إنه يدرك الصدق فيدرك معه ما يسمونه قضية، ويدرك إجمالا تحركات النفس؛ ما الذي تثبته وما الذي تنفيه القضية، وإذا كان ما تنفيه هو ما تثبته أو قواعد أخرى مماثلة؛ وإذا كان موضوع النظر مختلف العناصر أو هو أمر واحد؛ فإنه يقبل بنظره على كل تلك المعلومات عندما تعرض عليه فيدركها بما كأنه الإحساس. أما التدقيق في تفاصيل ذلك كله فيدعها لفن آخر يتسع لها صدرًا.

6- فالجدل إذا أفضل أجزاء الفلسفة، إذ إن للفلسفة أجزاء أخرى؛ فإنها مثلا تبحث عن الطبيعة فتستعين هنا بالجدل، مثلما تستخدم العلوم الوضعية الحساب، لا لشيء إلا لأنها مع الجدل تزداد قربا من الطبيعة فيعظم أخذها منها؛ وتستعين الفلسفة بالجدل أيضا، لأبحاثها في الأخلاقيات، على أنها تستمد من نفسها القول الذي تضيفه إلى الملكات الأخلاقية والرياضيات التي بها تكتسب تلك الملكات. هذا علاوة على أن ما حصل لدى الملكات العقلية أيضا من لوازم خاصة بها، إنما هو مستمد من الجدل، إذ إن فيها، مع الهيولي، جانبا قويا من الجدل. وهكذا فإن لكل فضيلة من الفضائل انفعالا وعملا يختص بها وهو موضوع النظر فيها. أما الفطنة فهي نوع من الاعتبار الشامل يتناول بالأحرى الفضائل كلها من ناحيتها العامة

فيحكم فيما إذا كان السلوك متساوقًا بعضه مع بعض، وهل يجب الآن الامتناع عن العمل أو القيام به، وهل ثمة، على كل حال، عمل آخر أفضل. لكن الجدل والحكمة أحرى أيضا بصفة الشمول والتنزه من المادة، فإنهما تقدمان للفطنة كل شيء لتستخدمه. والآن هل يمكن أن تكون فضائل المقام الأدنى، بدون الجدل والحكمة؟ نعم، ولكنّ فيهما حينئذ نقصا وعيبا. أويمكن أن يكون الحكيم والمجادل بدون تلك الفضائل؟ من الاستحالة بمكان أن يتم ذلك؛ فإما أن تكون قبل الجدل والحكمة، وإما أن تزداد معهما. بل رب امرئ حصلت عنده الفضائل بالفطرة، فلا تلبث أن تستوي فضائل كاملة بعد حصول الحكمة؛ فالحكمة هنا متخلفة عن الفضائل بالفطرة، وبحصولها يتم اكتمال الخلق. أو أيضًا، إذا كانت الفضائل بالفطرة حاضرة، فإن الحكمة تزداد معها ويدرك الطرفان كمالهما معا؛ ذلك لأن الفضيلة بالفطرة ناقصة من حيث كونها نظرا ومن حيث كونها خلقا، على أن الاستعدادات الفطرية للفضيلة هي الأصول التي منها تستمد في غالب الأحيان الفضائل والحكمة.

(4) بليخانوف يقارن بين الجدل الهيجلي والجدل الماركسي(*)

يقول هيجل:

«عادة ما ينظر إلى الجدل كمهارة خارجية تثير البلبلة بتعسف في الأفكار المحددة، وتخلق فيها مجرد مظهر للتناقضات، بحيث إن هذا المظهر هو الموهوم وليس هذه التحديدات، في حين أن تحديدات الفكر بالعكس صادقة. والحق أن الجدل كثيرا ما لا يكون أكثر من لهو ذاتي يقدم بصورة متعسفة أحيانا براهين وأحيانا إنكارات لقضية محددة، تدليل يخلو من المضمون ويختفي خواؤه خلف المهارة التي تخلق هذا النوع من التدليل. غير أن الجدل في طابعه الحق هو الطبيعة الذاتية الحقيقية لتحديدات الفكر، للأشياء، وللمحدود بشكل عام، والتفكير Reflection هو بذاته حركة للفكر تتجاوز التحدد المعزول وتربطه بغيره، وبفضل هذا يجلب هذا التحدد إلى صلة معينة، لكنه إلى جانب هذا يحتفظ بدلالته المعزولة السابقة. إن الجدل - على العكس - انتقال محايث من تحديد إلى آخر. ينكشف فيه أن هذه التحديدات للفكر أحادية الجانب ومحدودة، أي أنها تحوي نفيا لها. إن كل محدود مقيض له أن يدمر ذاته. وبالتالي فإن الجدل هو الروح المحركة لأي تقدم علمي للفكر، وهو المبدأ الذي يجلب وحده إلى مضمون العلم صلة وضرورة محايثين».

وكل ما يحيط بنا يمكن أن يستخدم كمثال للجدل:

«فكوكب ما يقف الآن في هذا المكان، لكنه يميل بذاته إلى أن يكون في مكان آخر، مولدا بحركته الآخر الذي هو آخره هو... أما عن وجود الجدل في العالم الروحي، وبوجه

(*) جورج بليخانوف: أبحاث في تاريخ المادية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ببيروت، 1979م.

خاص في المجالات القانونية والأخلاقية، فيكفي أن نذكر هنا أن خبرة الناس جميعا تبين أن أي وضع أو فعل يدفع إلى حده الأقصى يتغير إلى ضده، ونلاحظ - عابرين - أن كثيرا من الأمثال تعترف بهذا الجدل، وهكذا فإن هناك مثلا يقول: summun jus, summa injuria، مما يعني: الحق المجرد إذا ما دفع إلى حده الأقصى يتحول إلى ظلم»... إلخ.

إن الصلة بين منهج الماديين الفرنسيين الميتافيزيقي ومنهج المثالية الألمانية الجدلي أشبه بالصلة بين الرياضة الأولية والرياضة العليا. فالأفكار - في الأولى - بالغة الضيق تفصلها «هوة» عن بعضها البعض: فالمضلع مضلع ولا شيء آخر، والدائرة دائرة ولا شيء آخر. غير أننا حتى في قياس المساحات مضطرون إلى استخدام ما يسمى أسلوب الحدود الذي يهز أفكارنا الموقرة غير المتحركة ويقرب بينها بشكل غريب. فكيف نثبت أن مساحة الدائرة تعادل حاصل ضرب المحيط في نصف القطر؟ نقول إن الفرق بين مساحة مضلع منتظم مرسوم داخل الدائرة وبين مساحة هذه الدائرة يمكن أن يجعل مقدارا صغيرا للغاية بشرط أن نعطيه عددا كافيا من الأضلاع. فإذا نحن عبرنا عن مساحة مضلع منتظم مرسوم داخل دائرة ومحيطه وقطره بالرموز (م) و(ط) و(ق) فسنصل إلى المعادلة م = ط × 1/ 2، و ط و 1/ 2 ق مقداران يتغيران مع عدد الأضلاع لكنهما يظلان دائما متساويين فيما بينهما، وبالتالي فإن حدودهما ستكون أيضا متساوية. وإذا نحن عبرنا عن مساحة الدائرة ومحيطها وقطرها بالرموز (م1) و(ط1) و(ق1) فإن (م1) ستكون حد (م) و(ط1) ستكون حد (ط) و(ق1) ستكون حد (ق)، ومن ثم فإن م1 = ط1 × 1/ 2 ق1.

وهكذا يتحول المضلع إلى دائرة، وبهذه الطريقة نرى الدائرة في عملية صيرورتها. وكانت هذه بالفعل ثورة بارزة في الأفكار الرياضية، وهذه الثورة هي التي أخذها التحليل الأعلى نقطة بدء له، فالحساب التفاضلي يعالج المقادير الدقيقة، أو على حد تعبير هيجل «إن عليه أن ينشغل بالمقادير التي هي في عملية اختفاء - لا قبل اختفائها لأنها تكون عندئذ مقادير محدودة، ولا بعد اختفائها لأنها عندئذ لا تكون شيئًا».

ومهما بدا في هذه الوسيلة من غرابة ومفارقة فقد قدمت للرياضة خدمات لا تقدر، وأثبتت بذلك أنها الضد تماما من الحماقة التي قد تبدو عليها في البداية.

* وفي مجال العلوم الاجتماعية - بأوسع معانيها - كثيرا ما وصلت المثالية كما سبق أن أشرنا إلى الوعي بعجزها، ولجأت إلى تفسير مادي خالص للوقائع التاريخية.

وسنؤكد من جديد أن الثورة العظمى الألمانية في العقد الخامس من القرن التاسع عشر قد سهلتها كثيرا الطبيعة الواحدية للمثالية الألمانية، يقول روبرت فيلنت: «والواقع أن الهيغلية رغم أنها أنضج المذاهب المثالية جميعا لا تمثل إلا أضعف الحواجز حتى أمام المادية».

وهذا صحيح تماما رغم أنه كان على فيلنت أن يقول «نتيجة أنها» بدلا من «رغم أنها»، وفيلنت هذا نفسه على حق تماما حين يمضي قائلا: «صحيح أنه (مذهب هيغل - ج «ب») يضع الفكر قبل المادة، ويصور المادة كمرحلة في عملية للفكر، ولكن لما كان الفكر الموضوع قبل المادة فكرا غير واعٍ - فكرا ليس ذاتا ولا موضوعا، وبالتالي فإنه ليس فكرا واقعيا، بل ليس حتى شبحا أو خيالا لفكر - فإن المادة لا تزال هي الواقع الأول، الوجود الفعلي الأول، والقوة الموجودة في المادة، الاتجاه الموجود فيها للارتفاع على نفسها، هو جذر وأساس الروح والذاتي والموضوعي والمطلق».

وستدرك بسهولة كيف سهل عدم الاتساق هذا - وهو حتمي في المثالية - الثورة التي نشير إليها في الفلسفة، ويتجلى عدم الاتساق هذا بوجه خاص في فلسفة التاريخ.

«ولدى هيغل هنا تناقض مزدوج: أولا لأنه وهو يعلن أن الفلسفة هي أسلوب وجود الروح المطلق يرفض أن يعترف بالفرد الفلسفي الواقعي باعتباره الروح المطلق، وثانيا لأنه لا يدع الروح المطلق كروح مطلق يصنع التاريخ إلا في الظاهر؛ لأنه ما دام الروح المطلق لا يعي ذاته باعتباره روح العالم الخلاق إلا في الفيلسوف، وبعد انتهاء الحفل، فإنه لا يصنع التاريخ إلا في وعي الفيلسوف ورأيه ومفهومه، أي إلا في مخيلته النظرية».

تلك هي عبارات كارل ماركس أبي المادية الجدلية المعاصرة وقد عبر هذا العبقري عن الثورة الفلسفية التي قام بها في العبارات الموجزة التالية:

«إن منهجي الجدلي ليس مختلفا فحسب عن منهج هيغل بل هو نقيضه المباشر، فعند هيغل نجد أن عملية حياة المخ الإنساني، أي عملية التفكير التي يحولها تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلة هي صانعة العالم الواقعي، وليس العالم الواقعي إلا الشكل الخارجي الظواهري للفكرة، أما عندي فعلى العكس ليس المثالي سوى العالم المادي وقد عكسه الذهن الإنساني وترجمه في أشكال الفكر».

وقبل أن نعرض النتائج التي توصل إليها ماركس بمعونة هذا المنهج، سنلقي نظرة سريعة على الاتجاهات التي ظهرت في العلم التاريخي الفرنسي خلال فترة عودة الملكية.

* تكمن خلف الحركات السياسية مصالح اقتصادية تفرض نفسها من خلالها، فلقد كان من الصعب بعد الثورة الفرنسية، هذه الملحمة التي خاضتها البورجوازية ضد النبلاء والكهنة، ألا يفهم ذلك[1].

إلا أنهم لم يستطيعوا أن يفسروا منشأ بنية المجتمع الاقتصادي، وأينما تناولوا هذا الموضوع كانوا يتجهون إلى الغزو، عائدين إلى وجهة نظر القرن الثامن عشر؛ لأن الغازي كان أيضا مشرعا وإنما قادم من الخارج.

---

(1) كثيرا ما تحدث المؤرخون الفرنسيون الليبراليون في فترة عودة الملكية عن الصراع الطبقي، بل وأشاروا إليه في تعاطف، ولم تفزعهم حتى إراقة الدماء «... وهكذا فإنني أكرر أن الحرب - أي الثورة - كانت ضرورية». هكذا يصيح تيري في ملحوظة في كتابه «تاريخ الثورة الفرنسية»، (طبعة 1834، المجلد الأول، ص365)، فالله لم يعطنا العدالة إلا مقابل النضال، فطالما لم تكن البورجوازية قد أكملت بعد صراعها ضد الأرستقراطية لم يكن لدى منظري البورجوازية اعتراض على الصراع الطبقي. وأدى ظهور البروليتاريا في الساحة التاريخية، بصراعها ضد البورجوازية، إلى تغييرات كبيرة في أفكار هؤلاء المنظرين، الذين يرون اليوم أن وجهة نظر الصراع الطبقي ضيقة الأفق للغاية - tempura mu tantur et mutamur in illis (الزمن يتغير ونحن فيه - المترجم).

وهكذا توصل هيغل - رغم إرادته إذا أمكن القول - إلى استخلاص أنه ينبغي البحث عن سر مصائر الشعوب التاريخية في ظروفهم الاجتماعية (في الملكية)، أما المؤرخون الفرنسيون في فترة عودة الملكية فإنهم من جانبهم قد أشاروا بصراحة إلى المصالح الوضعية، إلى الظروف الاقتصادية، كتفسير لأصل وتطور مختلف أشكال الحكومة، غير أن أحدًا من الجانبين - لا الفيلسوف المثالي ولا المؤرخون الوضعيون - كان قادرا على حل المشكلة الكبيرة التي لا مهرب لهم من مواجهتها: وعلام تتوقف بدورها بنية المجتمع، علاقات الملكية. وطالما ظلت هذه المشكلة الكبيرة دون حل لم يكن أي بحث فيما يسمى في فرنسا les sciences morale et politique (العلوم الأخلاقية والسياسية - المترجم) ليقوم على أساس علمي حق، وكان في وسع المرء حينئذ أن يقابل عن حق بين هذه العلوم الزائفة وبين الرياضة والعلوم الطبيعية باعتبارها العلوم «الدقيقة» الوحيدة التي تستحق اسم العلم.

وهكذا تحددت مقدما مهمة المادية الجدلية. فقد كان على الفلسفة التي قدمت في القرون الماضية خدمات كبيرة للعلم الطبيعي أن تقود الآن العلوم الاجتماعية للخروج من هذا التيه من التناقضات. وبإنجاز هذه المهمة يمكن للفلسفة أن تقول: «لقد أديت واجبي وأستطيع الآن أن أرحل»؛ لأن من المقيض للعلم الدقيق في المستقبل أن يجعل افتراضات الفلسفة عديمة الجدوى.

وتحوي مقالات ماركس وانجلز في الحوليات الفرنسية والألمانية - باريس 1844 - وكتاب العائلة المقدسة لنفس الكاتبين، وظروف الطبقة العاملة في إنجلترا بقلم انجلز، وبؤس الفلسفة لماركس، وبيان الحزب الشيوعي بقلم ماركس وانجلز، والعمل المأجور ورأس المال بقلم ماركس، سمات فهم جديد للتاريخ، صيغ صياغة رائعة، وعرض بأقصى وضوح، غير أننا نجد عرضا متسقا وإن كان موجزا له في كتاب ماركس «نقد الاقتصاد السياسي» - برلين 1859.

«وفي الإنتاج الاجتماعي لحياتهم يدخل الناس حتما في علاقات محددة، مستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج تتفق مع مرحلة معينة من تطور قوى إنتاجهم المادية، ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه التركيب الاقتصادي للمجتمع، الأساس الواقعي الذي يقوم عليه تركيب علوي قانوني وسياسي، والذي يتمشى مع أشكال محددة للوعي الاجتماعي، ويحكم أسلوب إنتاج ظروف الحياة المادية العملية العامة للحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بالعكس إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم».

ولكن ماذا تعني علاقات الإنتاج؟

إنها ما يسمى باللغة القانونية علاقات الملكية التي تحدث عنها جيزو وهيغل، وهكذا فإن نظرية ماركس بتفسيرها منشأ هذه العلاقات تجيب على السؤال الذي عجز عن الإجابة عليه ممثلو العلم والفلسفة قبله.

الفصل السابع

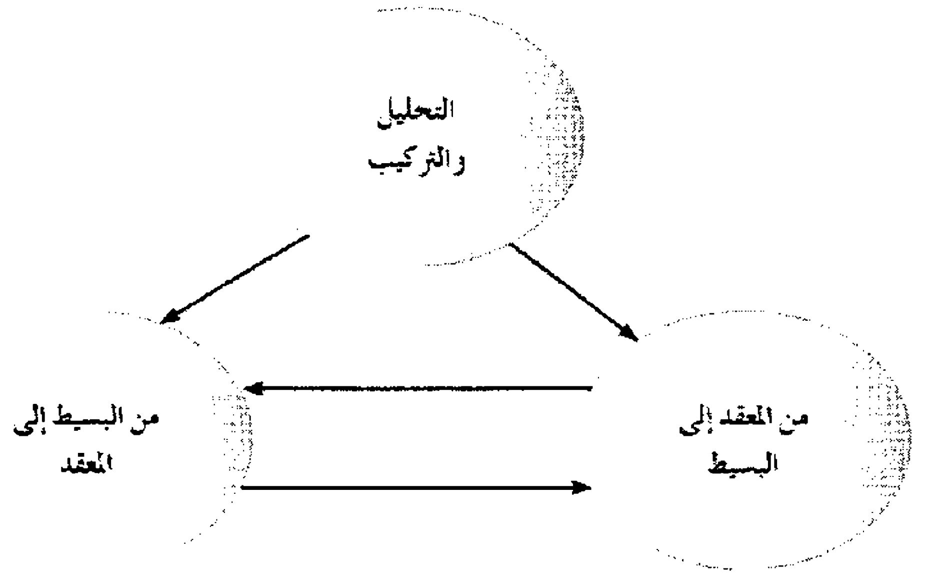
التحليل والتركيب

تمهيد:

إن التحليل والتركيب مهارتان ضروريتان لأي تفكير عقلي، إذ لا يمكن لأي مفكر أن يتأمل أي مشكلة عقلية كانت أو عملية، فلسفية كانت أو علمية إلا إذا بدأ بتحليلها إلى عناصرها وجزئياتها، فالمشكلة مركب معقد ينبغي بداية تحليله أو تفكيكه إلى الجزيئات أو العناصر المكونة له.

وإذا ما تم للمفكر في أي مشكلة ذلك التحليل، فهو لا شك سينظر في هذه العناصر أو تلك الجزئيات واحدا بعد آخر، يتأمله وربما يفككه إلى ما هو أصغر منه ليتسع فهمه بعناصر المشكلة وبكل تفاصيلها، وهو بعد ذلك سيقوم تلقائيا بالعملية الفكرية المقابلة للتحليل وهي التركيب؛ حيث لا بد له أن يعيد توحيد الأجزاء ويلملم العناصر ويدرك عبر ذلك الخصائص والعلاقات التي كانت تفصلها، ليعيد تركيبها من جديد وفقا للروابط التي يرى أنها الأفضل والأقوم لإعادة التركيب، فيعيد الجزء إلى الكل ويشكل من التنوع وحدة واحدة أشبه بالكائن الحي.

إن القدرة على التحليل والقدرة على التركيب إذن مهارتان متلازمتان فلا تحليل إلا إذا كانت هناك مشكلة مركبة تحتاج للتفكيك والتحليل، ولا تركيب إلا لعناصر مفككة وجزئيات مبعثرة تحتاج مرة أخرى لإعادة الروابط وإدراك العلاقات بينها، لتشكل من جديد كلا واحدا مترابط الأجزاء رغم ما قد يكون بها من تنوع وتفرد.



شكل (9) معنى التحليل والتركيب

أولاً: معنى التحليل والتركيب:

وإذا لم تكن بعد قد أدركت من هذا الكلام النظري معنى التحليل والتركيب وضرورتهما لحل أي مشكلة فكرية أو علمية، فلنضرب لك مثلا بهذا الميكانيكي الذي ذهبت إليه ليقوم بإصلاح عطل مفاجئ في سيارتك. فماذا هو فاعل؟ إنه يستبعد بداية الأسباب الظاهرية للعطل، فالسيارة بها الزيوت وبها الوقود وبطاريتها سليمة، إذن العطل لن يكشف عنه إلا إذا أتى على تفكيك الجزء الذي يشك في أنه يسبب هذا العطل، ثم يقوم بتفكيك هذا الجزء ذاته إلى أجزائه، ويقوم بتأمل هذه الأجزاء جزءًا جزءًا حتى يتأكد من أن ليس بها عطل، ويكرر تلك العملية إلى أن يكتشف ذلك الجزء الذي به العطل فيقوم بإصلاحه. وبالطبع لا تكتمل عملية الإصلاح إلا إذا أعقب عملية التفكيك هذه عملية التركيب؛ حيث لا بد له من أن يقوم بإعادة تركيب هذه الأجزاء التي فككها جزءًا جزءًا بعد أن يزيل عنها الأتربة والغبار، وربما يستخدم مسامير جديدة لإعادة تركيبها حتى تصبح أكثر قوة في الأداء. وبعد أن ينتهي من عملية التركيب هذه يقوم بتشغيل السيارة فإذا بها تعمل بكفاءة.

إذن فهو قد حل المشكلة وأصلح العطل عبر عمليتي التفكيك (التحليل) والتركيب. وهكذا وعلى نفس النمط يقوم الفيلسوف بتحليل أي مشكلة فلسفية إلى عناصرها اللغوية وينظر في المركب من معانيها ويحللها إلى أوجهها المختلفة، وينظر بعد ذلك في كل وجه من هذه الوجوه ويزيده تحليلا وفهما إلى أن يطمئن إلى أنه قد فكك المشكلة إلى كل عناصرها وجزئياتها، وحتى وصل إلى أصغر تفاصيلها وفهم كل جزئية وكل التفاصيل، لتبدو أمامه القضية ككل من جديد لكن بعد أن يكون قد توصل إلى الفهم الصحيح لها وأدرك حقيقتها ضمن رؤيته الفكرية العامة.

وبالطبع فإن الشائع في تاريخ الفلسفة أن الخطوتين: التحليل والتركيب، قد تكونان متلازمتين لدى معظم الفلاسفة، ولكن هذا لا يمنع من أن بعض الفلاسفة أو بعض التيارات الفلسفية ركزت على التحليل دون التركيب، وبعضها الآخر اهتم بالتركيب على حساب التحليل، والحقيقة أن عددا كبيرا من الفلاسفة القدماء والمعاصرين قد آثروا التحليل منهجا فلسفيا مثل السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو قديما، وديكارت وبيكون ولوك وباركلي وهيوم حديثا، ورسل ومور وفتجنشتين ومدرستي أكسفورد وكمبردج بكل فلاسفتهما في الفلسفة المعاصرة.

ثانيا: التحليل والتركيب في تاريخ الفلسفة:

لقد كان من أهداف السوفسطائيين - رغم شهرة منهجهم الجدلي المغالطي -التركيز على تحليل المعرفة الإنسانية، وكذلك الشأن عند سقراط الذي استخدم منهجا تحليليا في معالجة التصورات الأخلاقية المختلفة، وكذلك الشأن عن أفلاطون وأرسطو فهما قد اهتما بتحليل المعرفة الإنسانية وصولا إلى بناء مذهبيهما الفلسفيين، فقد أقاما عبر التحليل مذهبيهما الفلسفيين اللذين عُدّا أكثر المذاهب الفلسفية تأثيرا في تاريخ الفلسفة، فهما قد أعادا بناء الفكر الإنساني بعد تحليل ما توصل إليه معاصروهما في صورة مذهبية تركيبية محكمة قامت عند الأول على نظريته الشهيرة في «المثل»، وقامت عند ثانيهما على التمييز بين «الوجود بالقوة والوجود بالفعل» أو بين «الصورة والمادة» في عالم الأشياء.

أما في الفلسفة الحديثة فقد عمد فرنسيس بيكون إلى تحليل أخطاء العقل الإنساني، وكشف عبر هذا التحليل عن ما أسماه بأوهام العقل الإنساني، وانشغل جون لوك بتحليل المعرفة الإنسانية وخاصة اللغة ودلالات الألفاظ على المعاني، وتأثير اللغة في الفكر للوصول إلى طبيعة المعرفة اليقينية عند الإنسان. وهكذا فعل هيوم حينما حلل قضية العلية أو السببية ليكشف عن عملية تداعي المعاني في الفكر الإنساني، ودورها في وضع علل قد لا تكون حقيقية أو من طبائع الأشياء.

والحقيقة أن أبرز فلاسفة العصر الحديث استخداما للتحليل وإبرازا لأهميته كمنهج في الفهم والتفسير كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، الذي عد التحليل والتركيب عمليتين ضروريتين ضمن منهجه العقلي الجديد في الفلسفة، فعبر عن قاعدة التحليل بقوله: «إنه يقوم بتقسيم كل واحدة من المعضلات التي يبحثها ما استطاع إلى القسمة سبيلا، وبمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها على أفضل الوجوه».

وقد استخدم كانط في فلسفته النقدية التحليل استخداما واسعا، وأبرز مثال على ذلك حينما توقف كثيرا عند تحليل المعرفة العلمية وقضاياها، مؤكدا زيف التمييز الشهير بين القضايا التحليلية أو ما كان يسمى في المعرفة الرياضية بقضايا تحصيل الحاصل، التي لا يضيف فيها المحمول جديدًا على الموضوع، بل هو مجرد تحليل له، وبين القضايا التأليفية التي كان ينظر إليها على أن محمولها دائمًا ما يضيف جديدا إلى موضوعها. وأكد على أن كل القضايا العلمية سواء كانت تخص العلوم الرياضية أو تخص العلوم الطبيعية قضايا مركبة، وكشف فيها عن المبادئ والمفهومات القبلية التي تجعل المعرفة الإنسانية ممكنة.

وقد تطور هذا الاهتمام من جانب الفلاسفة في العصر الحاضر حتى أصبحنا أمام أكبر تيار فلسفي معاصر، ألا وهو ذلك التيار التحليلي، لدرجة قيل معها إن الفلسفة المعاصرة كلها هي في المقام الأول فلسفة تحليلية؛ حيث إن التيار الأهم في الفلسفة المعاصرة بالفعل هو التيار التحليلي باتجاهاته المختلفة، سواء ذلك الاتجاه الذي يركز

على التحليل اللغوي بوجهيه الاتجاه التحليلي اللغوي الذي توقف عند تحليل اللغة العادية مثل فلاسفة أكسفورد رايل ووزدم وأوستن، أو الاتجاه الذي ركز على تحليل اللغة الاصطناعية مثل الوضعيين المناطقة وخاصة لدى آير وكارناب وكواين.

وإذا كان التيار الأغلب في تاريخ الفلسفة يتجه نحو التحليل وخاصة في الفلسفة المعاصرة، فإن هناك من الفلاسفة من اهتم بالتركيب بعد التحليل مثل أفلاطون وأرسطو قديما، ومثل ديكارت وكانط وهيجل في الفلسفة الحديثة.

وها هو ديكارت يلخص لنا بأسلوبه ضمن قواعد منهجه قاعدة التركيب حينما يقول: «إنه يعيد – بعد التحليل – ترتيب أفكاره بحيث يبدأ بأبسطها وأيسرها معرفة، ويتدرج رويدا رويدا حتى يصل إلى معرفة أكثرها تعقيدا». ثم هو يضيف تأكيدا على عملية التركيب هذه قاعدة تسمى قاعدة الإحصاء؛ حيث يقوم بعد التحليل والتركيب بشرحها قائلا: «إنه يعمل في جميع الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الوافية ما يجعله على ثقة بأنه لم يغفل شيئا يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث». ومن ثم فالإحصاء الذي يقوم به بعد عمليتي التحليل والتركيب، إنما هو زيادة في التأكيد والاطمئنان على أنه لم يغفل مطلقا عن أي جزئية من جزئيات المشكلة التي سبق أن حللها إلى هذه الجزئيات والعناصر، وأنه لم ينسَ في إطار حله لهذه المشكلة أي جانب من جوانبها.

ولكن على القارئ أن يلاحظ هنا أن ديكارت جعل التركيب مرادفا للترتيب؛ فالتركيب لديه يعني ترتيب الأفكار من الأبسط صعودا إلى الأعقد. والحقيقة التي ينبغي أن نؤكد عليها هنا هي أن التركيب عند كثير من الفلاسفة لا يعني مجرد الترتيب، بل يعني أنهم يعيدون بناء هذه العناصر والجزئيات التي قاموا بتحليلها وفهمها إلى بناء تركيبي كلي، في إطار مذهبي متكامل يربط بين أجزائه فكرة محورية ما قد نسميها الفكرة المفتاح key idea-the main idea، التي من خلالها يعاد بناء المذهب. وتتكفل هذه الفكرة المحورية بالربط بين أجزائه وتتكفل كذلك بحل أي مشكلة، أو تفسير أي جانب من جوانبها، فالفكرة المحورية أو مفتاح أي مذهب فلسفي إنما هي الفكرة التي تمثل جوهر

رؤية الفيلسوف وتتكفل لديه بتفسير أي جانب من جوانب الحياة والوجود من وجهة نظر هذا الفيلسوف، مثل فكرة «المثال» عند أفلاطون، أو «المادة والصورة» عند أرسطو، أو التمييز بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها عند كانط، وهكذا.

ثالثاً: آليات ممارسة التحليل والتركيب في حياتنا العادية:

إذا ما تساءل قارئنا الآن متململا: بعيدا عن هذا الكلام عن مهارات التحليل والتركيب كما يستخدمها الفلاسفة، أريد أن أعرف كيف أمارسها أنا في تناولي لأي مشكلة والتفكير في حلها؟!

ولهذا القارئ المفكر أقول: اتبع هذه الخطوات حينما تعترض فكرك أي مشكلة:

1- بداية لا بد أن تكون متأكدا من أن أي مشكلة تحتاج لحل هي مشكلة معقدة مركبة، ولا يمكن حلها بالنظر إليها كما هي أو كما تبلورت أمامك.

2- ابدأ في تحليل هذه المشكلة وردها إلى عناصرها المختلفة، فأي مشكلة بلا شك لها جزئيات وعناصر أو لها جوانب متعددة.

3- ثم قم بالنظر في كل جزئية أو في كل عنصر على حدة محاولا تحليله هو أيضا إلى العناصر الأبسط فالأبسط.

4- حينما تتيقن أنك قمت برد المشكلة إلى عناصرها البسيطة جدًّا، انظر في كل عنصر من هذه العناصر البسيطة، وقلبه على وجوهه المتعددة حتى تفهمه جيدا وتدرك أهميته أو دوره في المشكلة الكبرى.

5- قم بعد ذلك بتحديد العنصر الأهم من عناصر هذه المشكلة مميزا بينه وبين العناصر العرضية أو الهامشية، وبالطبع فإن الوزن لأي عنصر من هذه العناصر يكون بنسبة أهميته بالنسبة للمشكلة الأساسية.

6- يمكنك حينئذ ترتيب هذه العناصر من الأبسط إلى الأعقد - بلغة ديكارت - وخذ في اعتبارك دائما أن هذا الترتيب إنما يبنى على رؤيتك الخاصة لجوهر المشكلة، ذلك الجوهر الذي أدركته أثناء التحليل السابق لعناصر المشكلة.

7- إن هذا الترتيب والتركيب الذي قمت به لهذه العناصر سيمكنك في النهاية من أن تكتشف الحل لهذه المشكلة ككل؛ فحل أي مشكلة يكمن بداية في ذلك التحليل لعناصرها البسيطة، وحل أي مشكلة جزئية مترتبة على هذا العنصر أو ذاك، فالحلول الجزئية للمشكلات داخل هذه العناصر سيقودك في النهاية إلى حل المشكلة الأكبر والأكثر تعقيدا، فتعقيدها ناتج من أنها كانت مركبة من عناصر متباينة كل منها يمثل مشكلة صغيرة تحتاج لحل جزئي، ومجموع الحلول الجزئية سيقودك في النهاية إلى الحل الشامل للمشكلة.

خذ مثلا مشكلة زوجين وصل بهما تعقد مشكلتهما إلى الطلاق، فماذا أنت فاعل حينما تعرف بذلك أو تعرض المشكلة أمامك؟ بالطبع يمكنك أن تحاول حلها حلا دينيا بقولك لهما كما يقال في هذا الأمر دائما: إن أبغض الحلال عند الله الطلاق، فليراجع كل منكما نفسه قبل وقوع هذا الأمر الجلل!!

لكنك إذا ما هدأت من روعهما في البداية، وطلبت من كل منهما أن يوضح لك الأسباب التي أدت به إلى الاقتناع في النهاية بضرورة وقوع أبغض الحلال إلى الله «الطلاق»، حينئذ ستتعرف منهما على عناصر المشكلة وجزئياتها التي أخذت تتعقد شيئا فشيئا، وتراكمت إلى أن وصلت إلى هذه النهاية الدرامية البغيضة بعد حب دام سنوات وسنوات.

وإذا ما أخذت تحلل معهما هذه العناصر عنصرا بعد الآخر واضعا معهما الحل الممكن لهذا العنصر أو ذاك. حينئذ سيدركان معك أن هذه العناصر الجزئية، والمشكلات التي ترتبت عليها وتراكمت دون حل هي سبب هذه الكارثة الكبرى. وما دامت هذه المشكلات المترتبة على هذه العناصر لها حل ممكن، فما الداعي إذن إلى وقوع الطلاق بين الزوجين؟ إن الحلول الجزئية للمشكلات بينهما سواء كانت تتعلق بنقص في الأموال، أو بعيب خلقي لدى أحد الزوجين، أو لكثرة الشجار بينهما، أو لأي شيء آخر سيؤدي في النهاية إلى اكتشافهما أن الحلول كانت في متناول يدهما ولا تزال.

ويمكن بمساعدتك لهما بالمشورة وتقديم الحلول الجزئية أن تحل المشكلة ككل ويعود الوئام بين الزوجين.

وإذا كان ذلك مثالا بسيطا لمشكلة من حياتك اليومية، فماذا عن مشكلة فلسفية كبرى تعترض تفكيرك حينما تتساءل مثلا عن أهمية حرية الفكر والمناقشة في المجتمع الإنساني؟! أو عن العلاقة المثلى بين الحكام والمحكومين؟ أو عن وجود النفس وعلاقتها بالجسم؟ أو عن وجود الله؟

إنها مشكلات فلسفية كبرى كم كتب فيها الفلاسفة، وكم من وجهات نظر ورؤى فلسفية لفلاسفة حللوا فيها هذه المشكلات ووصلوا فيها إلى حلول، قد ترضى عنها أحيانا وقد ترفضها أو تنتقدها أحيانا أخرى. لكنك ستجد في النهاية أنهم قد اتبعوا نفس المنهج السابق في تحليل المشكلة وردها إلى عناصرها البسيطة، ثم أعادوا النظر إليها ككل بعد إعادة ترتيب وتركيب هذه العناصر، وفي ثنايا التحليل والتركيب بدت وجهة نظرهم في المشكلة وبدا حلهم لها مصحوبا بالأدلة العقلية والبراهين الواضحة على صحة ما توصلوا إليه.

ولا شك أن أفضل تدريب لك على مهارتي التحليل والتركيب إزاء أي مشكلة فلسفية من هذا النوع إنما يكون بالاطلاع على أي نص من نصوص هؤلاء الفلاسفة الذين تناولوا هذه المشكلة أو تلك مما يشغل اهتمامك.

رابعا: تطبيقات وتدريبات:

اخترت لك هنا ثلاثة نصوص لتقرأها؛ الأول: نص للفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانط يعرض فيه للفرق بين الأحكام التحليلية والأحكام التجريبية من وجهة نظره. الثاني: نص لجون لوك يحلل فيه معنى الملكية الخاصة، ويوضح سندها وأسبابها وأهمية الحفاظ عليها لصالح المجتمع السياسي السليم وليس فقط لصالح الفرد. أما الثالث: نص للأستاذ الدكتور زكي نجيب محمود يحلل فيه آية من آيات القرآن الكريم، مستندا في ذلك على تحليل الإمام الغزالي لها، والطريف أن د. زكي نجيب محمود يستند إلى هذا التحليل في تقديمه للصورة العامة للتراث الفكري العربي.

وبعد أن تتمتع بقراءة هذه النصوص حاول أولًا أن تجيب على التساؤلات التالية:

1- هل توافق كانط على تحليله وتعريفه لنوع الأحكام التحليلية والتركيبية؟

2- فيم يختلف تحليل وتعريف كانط لهذه الأحكام عن ما درسته في المنطق الصوري حول القضايا التحليلية والقضايا التركيبية؟

3- هل توافق على تحليل جون لوك لأصل الملكية الخاصة؟

4- هل توافق أن تكون الملكية الخاصة بهذا الشكل غير المحدود أساسًا لبناء المجتمع السياسي الذي يقوم على حرية الملكية والحريات الاقتصادية؟

5- هل توافق على تأويل آية المشكاة كما قدمه الغزالي ود. زكي نجيب محمود؟

6- وإذا كنت موافقا على هذا التحليل فما الذي أعجبك فيه؟ وهل يلائم من وجهة نظرك تحليل التراث العربي؟

وثانيا: يمكنك اختيار أي قضية من القضايا الفكرية التي تشغلك وتحللها على نفس النمط الذي حلل به كانط معنى الأحكام وأنواعها، أو على نمط تحليل لوك لمعنى الملكية الخاصة ودورها في الحياة الاقتصادية والسياسية، أو على نمط تحليل د. زكي نجيب محمود للآية الكريمة.

وثالثًا: قدم هذا التحليل إلى أستاذ المقرر وناقشه معه، كما يمكنك عرضه على زملائك وأصدقائك للمناقشة حول هذه القضية وتحليلك لها.

ورابعًا: يمكن لأستاذ المقرر أن يطرح على تلاميذه إحدى القضايا التي تشغل الرأي العام في المجتمع، ليكتب حولها الطلاب تقارير تحليلية على نمط النماذج الثلاثة الموجودة في تلك النصوص، وكم من القضايا تشغلنا دون أن نهتم بتحليلها فكريا مثل: قضية الديمقراطية، حقوق الإنسان، العولمة، الهيمنة الغربية، تراثنا الفكري بين الأصالة والمعاصرة، الحرية، الحب بين الشباب، الصداقة، اللغة التي يستخدمها الشباب ومدى اختلافها عن لغة الآباء، اللغة العربية الفصحى واللغة العامية... إلخ.

(1) كانط يقدم لنا تحليله للقضايا التحليلية والتركيبية(*)

في الطابع الخاص بكل معرفة ميتافيزيقية:

يقول كانط (1724 - 1804م):

1- في مصادر الميتافيزيقا:

إذا أردنا أن يكون عرضنا للمعرفة بوصفها علما، فيجب أولا أن يكون من الممكن أن نحدد بكل دقة الطابع المميز لها الذي لا تشترك فيه مع أية معرفة أخرى، وقصارى القول ما تختص به هذه المعرفة؛ وإلا فستختلط جميع حدود العلوم ولن يمكننا أن نتعمق في دراسة الواحد منها طبقا لطبيعته.

وسواء كان هذا الطابع ناتجا عن اختلاف موضوع أو مصادر المعرفة أو جهاتها، أو عن الاختلاف في بعض أو في كل هذه الأمور معًا، فعلى أساس هذا الطابع الخاص تقوم أولًا فكرة العلم الممكن ومجاله.

أما عن مصادر المعرفة الميتافيزيقية فنقول أولًا: إنها بتعريف تصورها نفسه لا يمكن أن تكون تجريبية، ولا يمكن أبدًا استعارة مبادئها (ولا نعني بهذه الكلمة بديهياتها فحسب، بل تصوراتها الأساسية من التجربة؛ ذاك لأنه لا ينبغي أن تكون هذه المعرفة معرفة فيزيائية، بل يجب أن تكون معرفة ميتافيزيقية أي معرفة تتجاوز حدود التجربة. وبذلك فلا التجربة الخارجية وهي مصدر علم الطبيعة بمعناه الخاص ولا التجربة الباطنة وهي الأساس الذي يبنى عليه علم النفس التجريبي، تصلحان أساسا لها. إذًا فالمعرفة الميتافيزيقية معرفة قبلية أو هي معرفة نابعة من الذهن الخالص أو العقل المجرد.

(*) كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علمًا، الترجمة العربية للدكتورة نازلي إسماعيل، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1968م.

لكنها بهذا التعريف لن تتميز بشيء عن الرياضيات البحتة، وينبغي إذا أن نطلق عليها اسم المعرفة الفلسفية المجردة؛ وفيما يختص بدلالة هذه العبارة فإني أحيل القارئ على كتاب نقد العقل المجرد (صفحة 712 وما بعدها)[1] حيث تعرضت للفرق بين استخدام العقل في هذين النوعين من المعرفة بصورة واضحة ومرضية. وبذلك ينتهي كلامنا في مصادر المعرفة الميتافيزيقية.

2- في جهة المعرفة التي يمكن أن نطلق عليها وحدها اسم الميتافيزيقا:

(أ) في الفرق بين الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية بعامة:

يجب أن تتألف المعرفة الميتافيزيقية من الأحكام القبلية فحسب؛ ذلك ما يقتضيه الطابع الخاص بمصادرها. لكن أيا كان مصدر الأحكام أو شرط صورتها المنطقية ففيها من الأساس اختلاف بيِّن يجعلها إما تفسيرية[2] لا تضيف شيئا إلى مضمون المعرفة، وإما توسعية[3] تزداد بها المعرفة المعطاة. ويمكننا أن نطلق على الأحكام الأولى اسم الأحكام التحليلية، وعلى الثانية اسم الأحكام التركيبية.

والأحكام التحليلية لا يشير محمولها إلا إلى المعنى المفهوم في الواقع من تصور الموضوع، وإن كان ذلك بصورة أقل وضوحا وأكثر غموضا في الشعور. وعندما أقول: كل الأجسام ممتدة، فأنا لم أتوسع في مفهوم الجسم واكتفيت فقط بتحليل هذا التصور؛ لأن الامتداد متضمن في الواقع في مفهوم الجسم قبل الحكم مع أنه لا يشير إليه صراحة،

(1) طبعة كيرباخ، صفحة 548 وما بعدها، أو طبعة هر تشتن، صفحة 477 وما بعدها.

تعليق: المعرفة الرياضية تخضع لمقولة الكم، أما المعرفة الفلسفية فهي تخضع لمقولة الكيف. ويقول كانط في كتاب نقد العقل المجرد إن المعرفة الفلسفية تصدر عن العقل الخالص وتسمى الفلسفة الخالصة، وهي إما أن تكون فلسفة تمهيدية فتسمى الفلسفة النقدية، أو تكون مذهبًا فلسفيا كاملا وتسمى في هذه الحالة الميتافيزيقا. والميتافيزيقا بدورها تنقسم إلى قسمين: ميتافيزيقا الطبيعة science metaphysique de la nature، وميتافيزيقا الأخلاق metaphysique des moeurs.

(2) explicatifs.

(3) extensifs.

وهذا هو إذًا الحكم التحليلي. وعلى العكس فالقضية الآتية: بعض الأجسام ثقيلة[1] يشتمل محمولها على شيء غير متضمن حقيقة في مفهوم التصور العام للجسم وينبغي إذًا أن نطلق بالتالي عليها اسم الحكم التركيبي.

(ب) في أن المبدأ المشترك بين جميع الأحكام التحليلية هو مبدأ التناقض:

إن جميع الأحكام التحليلية تستند بكاملها إلى مبدأ التناقض وهي بطبيعتها معارف قبلية، سواء أكانت التصورات التي تتألف منها مادتها تجريبية أم لا.

ولما كان المحمول في الحكم التحليلي الموجب متضمنا فعلا من قبل في تصور الموضوع فلا يمكن أن ننفيه عنه دون أن نقع في التناقض؛ وكذلك فإنا ننفي بالضرورة عن الموضوع عكس المحمول في الحكم التحليلي السالب وهذا يتم يقينا بمقتضى مبدأ التناقض. وكذلك في القضية الآتية: كل جسم هو ممتد بالطبيعة ولا جسم غير ممتد (بسيط) بالطبيعة.

ها هو ذا السبب الذي يجعل في الحقيقة جميع القضايا التحليلية أحكامًا قبلية مع أن تصوراتها تجريبية؛ فمثلا: الذهب معدن أصفر اللون؛ ولمعرفة ذلك لسنا في حاجة إلى تجربة جديدة خارج تصور الذهب الذي يتضمن في مفهومه أن هذا الجسم أصفر اللون ومعدن؛ فهذا في الحقيقة هو المعنى المتضمن في تصوري، ولقد عملت فقط على تحليله ولم أبحث عن شيء آخر خارج عنه.

(جـ) في أن الأحكام التركيبية تستلزم مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض:

توجد أحكام تركيبية بعدية a posteriori مصدرها التجربة، ولكن توجد أيضا بالتأكيد أحكام تركيبية قبلية a priori في الذهن والعقل المجرد. وهذه وتلك تتفق في أنها لا تقوم على البديهية الأساسية في التحليل، نعني مبدأ التناقض فقط؛ فهي تستلزم غير هذا المبدأ مبدأ آخر، لكن أيًا كان هذا المبدأ فلا بد أن تشتق منه بحسب مبدأ التناقض؛ ولا شيء

(1) يتفق هاملان Hamelin مع مهفي Mahaffy في أن هذه القضية يجب أن تكون قضية كلية لا جزئية: كل الأجسام ثقيلة، انظر مجلة «الحولية الفلسفية» anee philosophique، 1903، ص 117.

فعلا يجب أن يناقض هذا المبدأ، علمًا بأنه ليس مصدر كل شيء، وسأبدأ أولا بتصنيف الأحكام التركيبية.

1- الأحكام التجريبية هي دائمًا أحكام تركيبية؛ ومن غير المعقول أن يبنى الحكم التحليلي على التجربة؛ بما أني لست في حاجة إلى أي شيء خارج عن تصوري للموضوع لكي أستصدر هذا الحكم، وبالتالي لست في حاجة إلى شهادة التجربة. فمثلًا القضية الآتية: الجسم ممتد؛ هذه القضية قبلية بالتأكيد وليست حكما تجريبيًا. وقبل أن أنتقل فعلا إلى التجربة أجد في تصور الموضوع جميع شروط الحكم، ويبقى عليّ استخلاص المحمول منه طبقا لمبدأ التناقض. وهكذا في الوقت نفسه ضرورة الحكم التي لا أتلقاها من التجربة.

2- الأحكام الرياضية كلها تركيبية، وهذه القضية يبدو أنها قد أفلتت تمامًا من ملاحظات محللي العقل الإنساني، ويبدو أيضًا أنها تتعارض مباشرة مع جميع فروضهم على الرغم من أنها قضية يقينية بلا نزاع ولها نتائج بالغة الأهمية. إذ لما كنا نلاحظ فعلا أن الاستدلال الرياضي يسير وفقا لمبدأ التناقض، وبحسب ما تقتضيه طبيعة كل يقين ضروري، فإننا قد اعتقدنا أننا نعرف البديهيات أيضًا عن طريق مبدأ التناقض؛ وهذا خطأ بالغ، لأنه إذا كان يمكن بكل تأكيد أن ندرك القضية التركيبية بمقتضى هذا المبدأ، فذلك يكون فقط حين نفرض قضية تركيبية أخرى نستنتجها منها، ولا يمكن أبدا أن يكون استنتاجنا لها من القضية نفسها.

ويجب أن نلاحظ أولا أن القضايا الرياضية بمعناها الخاص هي دائما أحكام قبلية، وليست أحكامًا تجريبية قط؛ لأنها تحتوي على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة. وإذا كان البعض يرفض أن يسلم معي بذلك فأنا إذا سأجعل هذه القضية مقصورة على الرياضيات البحتة، التي هي بحسب مفهوم تصورها نفسه لا تحتوي على أية معرفة تجريبية وتريد أن تكون معرفة قبلية خالصة.

ويمكن أولًا أن نفكر أن القضية: 7+5=12 هي قضية تحليلية بسيطة تنتج من تصور مجموع سبعة وخمسة بمقتضى مبدأ التناقض. لكن إذا نظرنا عن كثب فإنا نلاحظ أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يحتوي على أي شيء آخر غير اجتماع العددين في واحد، بينما نحن لا نفكر على الإطلاق في ماهية هذا العدد الواحد الذي يحتوي على العددين الآخرين.

إن مفهوم تصور العدد اثني عشر لا يدخل في مفهوم تصور اجتماع سبعة وخمسة، ومهما حاولت أن أحلل التصور الذي عندي عن مثل هذا المجموع الممكن وعلى النحو الذي يحلو لي فإني لا أجد فيه مع ذلك الرقم 12. وينبغي إذا أن نتجاوز هذه التصورات وأن نلجأ إلى العيان الذي يطابق أحد العددين، خمس أصابع مثلا أو (كما يقول سجنر[1] في كتاب علم الحساب) خمس نقط مثلا، ثم نضيف بواسطة العيان واحدة بعد الأخرى من الوحدات الخمس المعطاة إلى تصور سبعة. إذًا فنحن بهذه القضية 7+5=12 نتوسع في مفهوم تصورنا ونضيف إليه تصورا جديدا لم يكن متضمنا في مفهومه، وبعبارة أخرى فالقضية الحسابية هي دائما قضية تركيبية، وندرك هذا بصورة أوضح كلما استخدمنا أعدادًا أكبر؛ ويتضح لنا حينئذ أنه مهما أدرنا وقلبنا في هذا التصور كيفما نشاء فلن نحصل أبدا بتحليله على المجموع، إنما نحصل عليه بالعيان وحده.

وأية بديهية من بديهيات الهندسة البحتة ليست تحليلية لأسباب أخرى يمكن افتراضها، فالقضية الآتية: الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين – قضية تركيبية؛ ذاك لأن تصوري «للمستقيم» ليس فيه أي معنى من معاني العظم، ولا يحتوي إلا على معنى الاستقامة. إذًا فتصور «الأقصر» هو قصور مضاف تماما ولا يمكن استخراجه من تصور الخط المستقيم بأي نوع من التحليل؛ وبناء على ذلك يجب أن نستعين بالعيان فهو وحده الذي يجعل التركيب ممكنًا.

(1) segner: (هو يوحنا – أندريه سجنر، ولد بمدينة بطرسبورج سنة 1704، وحصل على الدكتوراه في الطب سنة 1730، وعين أستاذا للرياضيات في جامعة يينا سنة 1731، ثم أستاذًا للعلوم الطبيعية وللرياضيات في جامعة جوتنجه سنة 1735، وأخيرا لعلم الطبيعية وللرياضيات في جامعة هاله halle سنة 1755، ومات في هذه المدينة سنة 1777) (م.ع.).

إن بعض البديهيات الأخرى عند علماء الهندسة تكون تحليلية بالتأكيد وتقوم على مبدأ التناقض، لكن بوصفها واحدة فهي لا تفيد إلا في اتساق المنهج، ولا تعد من بين المبادئ التي يخضع المنهج الهندسي لها. فمثلا أ=1، والكل مساوٍ لنفسه أو (أ+ب)، أ، أو الكل أكبر من الجزء. لكن مع أن هذه القضايا صحيحة بحسب بعض التصورات الخالصة فنحن لا نستخدمها في الرياضيات إلا لأننا نتمثلها بواسطة العيان. وإذا كنا نشترك في الاعتقاد أن محمول هذه الأحكام الضرورية متضمن من قبل في تصورنا للموضوع، وبهذا يكون الحكم تحليليًا فذلك ناتج عن التباس العبارة؛ إذ إنه من الضروري أن نضيف بالفكر إلى التصور المعطى محمولا ما، وهذه الضرورة مرتبطة حينئذ بالتصورات. لكن المسألة هنا لا تتعلق بما ينبغي أن نضيفه بالفكر إلى التصور المعطى، إنما تتعلق بما نفكر فيه في الواقع بهذه التصورات ولو بصورة غامضة. وعندئذ يبدو لنا أن المحمول مرتبط بالضرورة بهذه التصورات لا على نحو مباشر حقًّا، بل بواسطة العيان الذي ينبغي أن نضيفه إليها.

3- ملاحظة عن القسمة العامة للأحكام إلى تحليلية وتركيبية:

هذه القسمة لا بد منها في نقد الذهن الإنساني وتستحق إذا أن تكون قسمة كلاسيكية؛ ولا أعلم أن لها فائدة عظيمة في مجال آخر غير هذا، وإني أستشف من هذا السبب الذي جعل الفلاسفة التوكيديين (الدوجماطيقيين)، الذين كانوا يبحثون عن مصادر الأحكام الميتافيزيقية في الميتافيزيقا وحدها لا خارجًا عنها في قوانين العقل المجردة، يهملون هذه القسمة الجلية بنفسها، وأيضًا السبب الذي جعل كلا من فلف الفيلسوف المشهور، وبومجارتن الفيلسوف النابه الذي كان يقتفي آثاره يبحثان في مبدأ التناقض عن برهان لمبدأ العلة الكافية، وهو المبدأ الذي يبدو بصورة بينة أنه تركيبي. وعلى العكس فقد صادفتني في مقالات لوك عن الذهن الإنساني إشارة عن هذه القسمة، فهو في الفصل الثالث في الكتاب الرابع في الفقرة التاسعة وما يليها، وبعد أن سبق له ذكر الروابط المختلفة بين التمثلات في الأحكام، وذكر مصدرين لها هما عبدأ الهوية أو التناقض

كمصدر (للأحكام التحليلية) والتمثلات الموجودة في الذات كمصدر (للأحكام التركيبية)، فإنه قد صرح في الفقرة العاشرة أن معرفتنا القبلية بالمصدر الأخير ضعيفة جدًّا وتكاد تكون معدومة، ولا نجد في حديثه عن هذا النوع من المعرفة وعن الأشياء الدقيقة التي ترتكز على قواعد إلا كلامًا قليلًا، حتى إننا لنعجب من أنه لم يتوصل أحد إلى إبداء ملاحظاته عن القضايا التي من هذا الجنس ولا حتى هيوم نفسه؛ وذلك لأننا لا نتعلم أبدًا هذه المبادئ العامة - وهي مع ذلك محددة - من غيرنا من الناس الذين يتمثلونها بصورة غامضة.

ويجب أن نهتدي إلى هذه المبادئ بالتفكير الشخصي وعندئذ سنجدها في مواضع أخرى، حيث كنا لا نقدر على تبيانها بسبب أن المؤلفين أنفسهم كانوا يجهلون أن هذه الفكرة هي أساس جميع أفكارهم الخاصة. وأولئك الذين لا يفكرون بأنفسهم لهم مع ذلك من الفطنة ما يسمح لهم باكتشاف المبادئ كلها التي بيناها لهم فيما سبق، والتي لم يستطع أحد من قبلنا أن يميزها عن المبادئ الأخرى.

(2) جون لوك يحلل معنى الملكية وحق الملكية الخاصة(*)

يقول جون لوك (1632 - 1704م):

إذا أمعنا النظر في المنطق الطبيعي عرفنا أن لكل من يولد الحق في حفظ نوعه معتمدا على الطعام والشراب وغير ذلك مما يعد استجابة طبيعية لحاجتنا. وإذا استمعنا إلى صوت الوعي عرفنا النعم التي وهبها الله لآدم ونوح وأبنائه في الأرض، كما يقول الملك داود في المزمور 115: «إن الله وهب الأرض لأبناء الرجال» أي للناس أجمعين.

وسأوضح كيف يمكن أن تتأتى الملكية للأفراد في تلك المجالات التي وهبها الله لكافة البشر دون فرض أي التزام بينهم.

فالله الذي جعل العالم مشاعا لجميع الناس، قد أعطاهم العقل أيضا ليستخدموه فيما يمكن أن يعود عليهم بالفائدة. فالأرض وما عليها قد أوجدها الله لينعم الناس بخيراتها، ويجدوا فيها راحة لهم. وعلى ذلك فإن ما تنتجه من زرع وحرث ونسل إنما يخص البشر أجمعين طالما أن الطبيعة هي التي وهبتها لهم، وليس لأي إنسان - أصلًا - أي نوع من السيادة على هذه الأشياء، طالما أنها من نتاج الطبيعة وطالما أنها لصالح البشر، ونفعها يعم الجميع دون أن تكون وقفا على فرد بعينه، فالفواكه التي تنمو في غابات الهند لن يمكنك أن تحدد صاحبها الفعلي، فما زال حق الاستحواذ عليها مشاعا بين الجميع، ولا يمكن لأحد أن يدعي امتلاكه لها، أو حقه فيها دون غيره.

وإذن فالأرض وما عليها من مخلوقات تصبح حقًّا مشاعًا للجميع، أي أن لكل فرد نصيبه، وهذا الحق خاص به وحده ومتصل بذاته، وهو يتمثل في الوظيفة التي يؤديها

(*) جون لوك: الحكومة المدنية، الترجمة العربية لمحمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة، بدون تاريخ.

جسده، والعمل الذي تنجزه يداه، وإذن فهو يمزج ما وهبته إياه الطبيعة بجزء من ذاته مكونا بذلك ملكيته الخاصة، وهو يستمد من ذلك حالة الشيوع الطبيعية، أي يحرم الآخرين من الحق المشاع الذي منحته لهم الطبيعة في كل شيء مما يجعل الآخرين يحذون حذوه، ويكونون لأنفسهم ملكية خاصة.

والذي يعتمد في غذائه على ما يلتقطه من الثمار، أو ما يجمعه من التفاح من فوق الأشجار في الغابة، إنما يعتبر ذلك من حقه، ولا أحد ينكر حقه في هذا الغذاء، ولكني أتساءل عن اللحظة التي تصبح فيها الثمرة في حوزته فعلًا، هل عندما يهضمها، أو عندما يأكلها، أو عندما ينضجها، أو عندما يأخذها إلى بيته، أو عندما يلتقطها؟ ومن الواضح أنها إذا لم تصبح ملكا له بمجرد التقاطها، فلن تكون كذلك بأية وسيلة أخرى.

فهذا الفعل يضع حائلا بينها وبين الشيوع، ويضيف إليها شيئا أكثر من الطبيعة التي هي أصل كل شيء، وطالما أن الفعل قد تم فقد أصبحت الثمرة من حقه. ولكن ألا يمكن أن ينكر عليه أي شخص استحواذه عليها طالما أنه لم ينل موافقة جميع الناس على ذلك؟ أو لا تعتبر هذه سرقة لشيء يخص الجميع عامة؟ ولكن إذا كان لا بد من الحصول على مثل هذه الموافقة، فسوف يتضور المرء جوعا رغم الخيرات التي هيأها الله له.

إننا ننظر إلى الأشياء باعتبارها مشاعة إذا ظلت كما هي بعد الاستيلاء على أي جزء من هذا المشاع، واستخلاصه من حالة الطبيعة، وهذا يعني الملكية، التي يصبح الشيوع بدونها عديم الجدوى. ولا يستتبع الحصول على هذا الجزء أو ذاك موافقة الآخرين على ذلك.

وعلى ذلك فالعشب الذي يلتهمه حصاني، والخضر التي يقتلعها خادمي، أو أن أحفر في أي مكان حيث يشترك معي آخرون في هذا الحق المشاع، يصبح ملكا لي دون حاجة إلى موافقة أي شخص آخر. فعملي الذي أخرج هذه الأشياء من حالة الشيوع التي كانت فيها قد ثبت ملكيتي لهذه الأشياء.

وإنه لمن الضروري أن يسترضي الذي يخص نفسه بجزء من الحق المشاع كل المشتركين معه في هذا الحق، فالأطفال والخدم لا يمكنهم أن يمدوا أيديهم إلى اللحم الذي يوزعه والدهم أو سيدهم إلا بعد أن يحدد لكل منهم نصيبه الخاص. وعليه فالماء الذي يجري في النافورة يصبح ملكا لكل إنسان ولا يخص الفرد منه إلا ذلك القدر الذي يضعه في وعائه الخاص؛ لأنه بهذا أخذ من الطبيعة شيئا مشاعًا، ولكل نصيب متساوٍ فيه.

وبمقتضى قانون العقل يصبح الظبي الذي يقتله الهندي من حقه، ويسمح له بالاستمرار في هذا النشاط، رغم أن الظبي كان حقًّا مشاعا قبل أن يقتله.

وفي هذا الجزء الذي أخذ بأسباب المدنية والتقدم فسن القوانين التي تحد من الملكيات، ما يزال قانون الطبيعة قائما، فالسمك في المحيط ما زال من حق جميع البشر، وحتى فيما بيننا، نجد أن الأرنب الذي يصطاده أي شخص يصبح ملكا له طالما أنه كان يقتفي أثره أثناء المطاردة.

وتنضوي تحت هذا جميع الحيوانات حيث تبدأ ملكية الفرد لها في اللحظة التي يصطادها فيها أو يتتبعها وعندئذ تسقط عنها صفة الشيوع.

والمبدأ الذي يقول إن مجرد جمع ثمار البلوط أو غيرها من الفاكهة يجعلها تدخل في حيز الملكية يثير الاعتراض بأن هذا قد يؤدي إلى أن يجمع أي فرد ما يشاء وبالكمية التي تحلو له، ولكنني أجيب أن الأمر ليس كذلك، فإن قانون الطبيعة الذي يتيح لنا ملكيتنا قد قيد هذه الملكية في الوقت نفسه. لقد وهبنا الله جميع الخيرات وهذا شيء مؤكد وصحيح، ولكن إلى أي مدى؟ وما الحكمة؟ هل للمتعة؟ إن المرء ينتهز كافة الفرص ليقوم حياته بأي وسيلة، ويؤكد بذلك حقه في الملكية، دون اعتبار لما قد يترتب على ذلك من تعديه على حقوق الآخرين، فالله لم يخلق شيئًا كي يأتي الإنسان فيحطمه أو يفسده. ولتنظر في الإمكانيات الطبيعية الضخمة التي يتمتع بها العالم، والتي تفيض عن حاجة السكان، وكيف أن فردًا واحدًا يمكنه أن يستغل جزءًا من هذه الإمكانيات، وينميها

من أجل صالح الآخرين، وذلك في الحدود المعقولة التي تخدم أغراضه، وبذلك يمكن أن تخف حدة المنازعات حول الملكية القائمة.

ولكن الملكية لم تعد مسألة امتلاك لثمرات الأرض والحيوانات التي تعيش عليها، بل امتلاك الأرض نفسها التي هي مصدر كل شيء، وإني أعتقد أن الملكية هكذا تصبح واضحة أيضا بنفس الأسلوب السابق. أي طالما أن الفرد يفلح الأرض ويزرعها ويستفيد من حاصلاتها فإنها تصبح بذلك ملكا له، فهو بعمله هذا قد استخلصها من حالة الشيوع، لأنه إذا كان للغير نصيب مساوٍ له فيها فلن يتمكن من استخلاصها لنفسه أو امتلاكها دون موافقة هؤلاء الذين يشاركونه ذلك الحق المشاع - أي كل البشر، فالله عندما أعطى الأرض للناس قد حضهم على العمل حتى لا يقعوا في براثن الفقر، وذلك بأن يفلحوا الأرض ليأكلوا من طيباتها، وهذا يقوي صلته بها - وهو عمله فيها. فاستجابته لهذا الأمر الصادر له من الله وزراعته في أي جزء من الأرض إنما يعني ملكيته لهذا الجزء ومن ثم لا يرضى بالتنازل عنه لغيره.

ولم يعد امتلاك أي جزء من الأرض عن طريق إصلاحها يعتبر تحيزا أو شيئا يمس حقوق الآخرين - ما دامت هناك أجزاء أخرى كبيرة وصالحة، بل تزيد عن الحاجة. وبذلك لن يؤثر هذا الجزء الذي اختص به نفسه على ما تبقى للآخرين؛ ذلك لأن حصول شخص على شيء ما لا يمكن تصوره على أنه إضرار بشخص آخر، فالشخص الأول لم يأخذ سوى قطرات من نهر تجري فيه نفس المياه ليروي منها عطشه، وهذا ينطبق تماما على حالة الأرض والماء المتوفر وجودهما.

والله عندما وهب الأرض للبشر إنما فعل ذلك من أجل خيرهم ورفاهيتهم وحياتهم، فلا يمكن أن يرفضوها بالتالي، وهو لا يعني أن تظل دائما مشاعة وغير مزروعة، بل أن يعمل فيها الكادحون والصناع، لا أن تكون سببا في إثارة المتاعب والمنازعات، وعليه لا يحق للذي يتمتع بتلك الخيرات أن يجأر بالشكوى، أو أن يحاول سرقة مجهود غيره، فإنه بذلك سيبني سعادته على حساب آلام الآخرين، فيشوه بذلك قيمة تلك الهبات التي أشاعها الله بين الناس.

من ثم يعلم أن الأرض تعتبر ملكا مشاعا في إنجلترا وغيرها من البلدان التي يخضع أهلها لحكومة نظامية ولديهم مال وتجارة، إلا أن أحدا لايجرؤ على امتلاك أي جزء دون موافقة شركائه في هذا الحق المشاع، فهذا قيد وشرط لازم كنص قانون الأرض الذي لا يمكن تجاهله، وعليه فهو مشاع بالنسبة للبعض دون البعض الآخر، إلا من حيث الملكية المشتركة لبلاد بعينها.

وإلى جانب ذلك، فإن الذي استبقى لنفسه جزءا من الأرض سوف يثير بعمله هذا حنق الآخرين، فهو قد اغتصب جزءا كان مشاعا بينهم جميعا، وهذا يختلف عما كان عليه الحال عند بدء الخليقة. ووضع الرجل الذي يخضع للقانون يختلف أيضًا، فأوامر الله، وكذلك مطالبه، تدفعه إلى العمل وهذه هي ملكيته التي لا يمكن أن يغتصبها منه أي مخلوق، في أي مكان.

ولذلك نجد أن تذليل الأرض أو زراعتها، والسيادة عليها مرتبطان ببعضهما، وكل منهما يعتبر عنوانا على الآخر، وعليه فإن أمر الله بإخضاع الأرض يتضمن إتاحة حق الامتلاك. وظروف الحياة البشرية التي تتطلب المجهود والآلات لا بد أن تنتج الملكيات الخاصة.

وقد حددت الطبيعة مقياس الملكية على أساس مدى ما يبذله الفرد من مجهود، وما تتطلبه الحياة من راحة، ولا يمكن أن يستغل الإنسان مجهوده في إخضاع أو إتلاف كل شيء، كما أن متعته الخاصة لن تستهلك سوى جزء ضئيل، وعلى ذلك يستحيل على أي امرئ أن يتعدى على حق غيره أو يستبيح لنفسه امتلاك شيء متحديا جاره الذي ما زال له الحق في هذا الذي امتلكه الآخر. هذا الإجراء قد حدد ملكيات الأفراد بنسب معتدلة، بحيث لا يؤذي إنسان إنسانًا آخر. حدث هذا في العصور الأولى حين كان الانفصال عن القبيلة معناه ضياع الإنسان.

ومن الممكن تطبيق هذا المقياس اليوم في العالم دون الإضرار بالغير، فإذا افترضنا مثلا أن رجلا أو عائلة تعيش في الحياة البدائية الأولى حيث كان أولاد آدم ونوح، وندعه

يقوم بزراعة بعض الأراضي القاحلة الأمريكية، فسنجد أن نصيبه – بالمقياس الذي رسمناه – سيكون ضئيلا نسبيًا، إن اتساع رقعة الأرض ليس له قيمة بدون العمل الذي يعطيها أهميتها، مثلما يحدث في أسبانيا التي يحرث فيها الشخص ويروي أرضا ليس له أدنى حق فيها دون أن يسأله أحد عما يفعله، وهذا لمجرد أنه يشتغل في تلك الأرض. بل نجد السكان يهتمون بعمله هذا حيث يفلح أرضا لم يكن ينتظر من ورائها نفعًا أو خيرا، وأصبح يساهم في زيادة محصول القمح الذي يحتاجون إليه.

وهذا ما يجعلني أجد الجرأة في تأييد هذا النظام في الملكية، أي أن كل إنسان يمكنه أن يحتكر أكبر قدر لاستغلاله بحيث لا يسبب ذلك ضيقا لأحد، طالما أن مساحة الأراضي في العالم تكفي حاجة ضعف السكان، مما لا يقف حائلا أمام توسيع الفرد لحدود ممتلكاته، وبرضاء الآخرين.

ومن المؤكد أنه في بداية الأمر، وقبل أن تظهر الرغبة في امتلاك الإنسان لأكثر من حاجته (التي أفسدت القيمة الذاتية للأشياء التي تعتمد على مقدار فائدتها لحياة الإنسان، أو التي تجعل قطعة صغيرة من النحاس تعادل في قيمتها كوما هائلا من القمح، رغم أن الناس لهم الحق في الامتلاك على أساس المجهود الذي يبذلونه باستخدام الإمكانيات التي هيأتها الطبيعة لهم، إلا أن ذلك لم يكن افتئاتا على حقوق الغير، أو إضرارا بمصالحهم، حيث إن أمامهم نفس الفرص المتاحة أمام الجميع على السواء.

وقبل امتلاك الأرض، فإن هذا الذي يجمع أكبر قدر من الفواكه، ويقتل أو يصطاد أكبر عدد من الحيوانات، هذا الذي يسخر كل مجهوده لكي يستخلص من الطبيعة كل ما يمكن أن تهبه وهو ما يمكن أن يناله منها بعمله ومجهوده، يجعل له الحق في امتلاكها.

ولكنهم إذا دخلوا في حوزته دون أن يحققوا الغرض المنشود منهم، كأن تصاب الفواكه بالعطب، أو يتعفن لحم الغزال قبل تصريفه، فهو بذلك لا يلتزم تنفيذ قانون الطبيعة، ويصبح عرضة للعقاب، وعندئذ يتعدى على نصيب جاره، حيث إنه لا يستحق أكثر مما يعود عليه من عمله، وإن عليهم في مقابل ذلك أن ييسروا له سبل الحياة.

وتتحكم نفس المقاييس في ملكية الأرض أيضا. فمن حق الفرد أن يفلح الأرض ويستثمرها ويستفيد منها قبل أن تنهب، وإذا كان قد خصص جزءا من الأرض لاستثماره وجاءت الماشية لترعى فيه، فإن هذا يجعلها هي ومنتجاتها ملكا له، على حين أنه لم يساعد على نمو الأعشاب في الأرض التي اختص بها نفسه، أو عرض ثمار حاصلاته للتلف، فإن هذا ينقل الأرض من دائرة اختصاصه إلى دائرة الشيوع. في بدء الخليقة كان على قابيل أن يأخذ من الأرض القدر الذي يمكنه فلاحته ويحتكرها لنفسه، وبذلك يترك ما يكفي لرعي أغنام هابيل، ولن يستلزم ذلك سوى بضعة أفدنة لكل منهما.

ولكن عندما تكاثرت العائلات، وازدادت حاجاتها، كان لا بد من مواجهة هذه الزيادة بزيادة الممتلكات من الناحية الأخرى، ولكنها كانت ما تزال حقًّا مشاعا دون تحديد لملكية الأرض التي يستفيدون منها جميعًا، حتى إذا تعاونوا فيما بينهم وأقاموا المدن، فعندئذ - وبالاتفاق المشترك - يحين الوقت الذي يتخففون فيه من الروابط، يبدأون في إقامة الفواصل على الحدود بينهم وبين جيرانهم، وعلى هدي القوانين التي يسيرون عليها فيما بينهم يؤكدون ملكيات هؤلاء الذين يعيشون في مجتمع مماثل.

وعلى ذلك ودون افتراض وجود سيادة خاصة أو ملكية لآدم على العالم أجمع بما فيه من بشر مما لا يمكن إثباته، ومما يعجز معه استخلاص ملكية خاصة لأي فرد، فسوف نرى مدى تأثير مجهود البشر في امتلاكهم لأشياء لفائدتهم الخاصة، ولهم في ذلك حق واضح لا يمكن إنكاره، حق لا يدع مجالًا للنزاع.

ولم يعد الأمر يبدو غريبا كما كان من قبل فيما يختص بالملكية بطريق العمل، يجب أن تكون عاملا في توازن شيوع الأرض، فالعمل هو الذي يحدد قيمة الأشياء، ويتيح للمرء أن يقف على مدى الفرق بين زراعة فدان تبغا أو قصب سكر أو قمحًا أو شعيرًا، وبين فدان من نفس الأرض متروك دون عناية أو استغلال، وعندئذ سوف يجد كيف أن تقدم العمل هو الذي يصوغ قيمة الأشياء.

ولا نبالغ إذا قلنا إن تسعة أعشار منتجات الأرض، واللازمة لحياة الإنسان إنما هي نتيجة الكد والعمل، وإذا نحن أردنا تقويم الأشياء على قدر ما نستفيده منها، وحساب ما تكلفته من نفقات – ما يرجع إلى فضل الطبيعة وما هو نتيجة للمجهود البشري – فسنجد في الغالب أن 99 في المائة منها يرجع إلى العمل.

وأوضح مثل على ذلك هو تلك البلاد الأمريكية التي تتمتع بمساحات شاسعة من الأرض، ورغم ذلك نجدها تفتقر إلى أبسط متع الحياة مع أن الطبيعة قد حبتها بهباتها، فأنت تجد لديها تربة خصبة صالحة لإنتاج الحاصلات التي تكفل لهم الغذاء والكساء والمتعة، فإذا كانت هناك رغبة في العناية بها بطريق العمل، فلن يؤدي ذلك إلى أكثر من واحد في المائة مما نتمتع نحن به، وحتى هذا الذي يمتلك أخصب البقاع هناك ينحدر في مستواه عن العامل اليومي في إنجلترا.

ولكي نجعل ذلك قريبا إلى الفهم، يجب أن نتتبع بعض مقتضيات الحياة العادية خلال تطوراتها المختلفة قبل أن تصبح في متناول أيدينا، ونرى مدى القيمة التي يعلقها عليها البشر، فالخبز والنبيذ والملابس من الأشياء التي نستخدمها يوميًا، وبكميات كبيرة، ورغم أن ثمار البلوط والمياه والأوراق أو الجلود تعد أيضا من مستلزماتنا اليومية إلا أن العمل لا يكفلها لنا، فإذا كانت قيمة الخبز والنبيذ والثياب تفوق قيمة ثمار البلوط والمياه والأوراق، فإنما يرجع ذلك إلى المجهود الذي يبذل فيها، فإن تسخيرنا للطبيعة والمواد الخام التي تجود بها الأرض، واستخدامها فيما تحتاج إليه حياتنا، هذا الذي نصنعه بأيدينا تصبح له قيمة تفوق كل ما عداه في العالم.

والفدان الذي يغل عشرين كيلة من القمح عندنا إذا أخذنا فدانا مثله في أمريكا وزرعناه بنفس الكيفية فسوف يعطينا نفس الكمية، وتكون له نفس القيمة الذاتية الطبيعية، ولكن على حين يجني الناس من وراء أحدهما ما يوازي خمسة جنيهات، فربما لا يحصلون من الآخر على بنس واحد.

فالعمل إذن هو الذي يعطي للأرض قيمتها، وبدونه تصبح الأرض عديمة الفائدة، ويستحيل الاستفادة من خيراتها، فإن القش والنخالة والخبز الناتج من فدان القمح يقدم من الفائدة والنفع مقدارا يفوق ما للأرض غير المستثمرة. فإن الخبز الذي يتناوله المرء لم يصل إلى حاله هذه بسهولة، فهناك آلام الفلاح الذي يدفع المحراث ويحصد الزرع، إلى جانب ما يبذله الخباز، وهناك أيضا مجهود الحفر وإزالة الأحجار من طريق المحراث الذي تجره الثيران، إلى غير ذلك من العمليات العديدة التي يمر بها القمح منذ أن يزرع حتى يصير خبزا وهي عمليات تعتمد في أساسها على العمل، وعلى العمل وحده، فالطبيعة والأرض لم تقدم لنا سوى المواد ذات الأهمية المتواضعة في حد ذاتها، وسيكون غريبا أن نرتب المواد التي ساهمت في إعداد كل رغيف من الخبز قبل أن يصبح صالحا للأكل، من حديد وخشب وجلد وطوب وحجارة وفحم وحبال، وكذلك المواد المستخدمة في السفينة التي قامت بإحضار أية سلعة بواسطة أي عمال لأي مرحلة من مراحل جزء من العمل.

يتضح من ذلك كله بالرغم من أن الطبيعة لا تحابي أحدا في هباتها، وأن الرجل بصفة كونه سيد نفسه ومالكا لشخصه وكل ما يصدر عنه من تصرفات وأفعال، فإنه ما زال يكون من ذاته الركن الأساسي للملكية، التي تعتبر وسيلة هامة وضرورية لراحته، ولتحقيق مطالبه، بعد أن أصبحت الاختراعات والفنون عاملًا في زيادة بهجة الحياة، وهي شيء في متناول يديه وحده دون أن يخشى مشاركة الآخرين له فيها.

لذا كان العمل في بادئ الأمر يعني الحق في الملكية، حيث كان أي شخص يرحب بممارسة هذا الحق فيما كان يعد مشاعا، وكان هذا الشيء المشاع يؤلف الجزء الأكبر طوال حقبة طويلة، وكان يزيد أيضا عن حاجة البشر، كان الناس فيما مضى يقنعون بما تقدمه لهم الطبيعة تلبية لحاجاتهم الضرورية، وحتى بعد ذلك في بعض أجزاء من العالم حيث ساعدت زيادة السكان والأموال على التقليل من شأن الأرض، اتجهت الجماعات إلى تقسيم الحدود التي تفصل بين مناطقها وسنت القوانين فيما بينها لتنظيم الملكيات

الخاصة للأفراد داخل مجتمعهم، وهكذا – وعن طريق الاتفاق – استقرت الملكية التي مهدت للعمل والصناعة، وبدأت الاتحادات بين الدول والممالك على أساس احترام حقوق الآخرين وملكياتهم، متجاهلين الحق المشاع الذي منحته الطبيعة للجميع على حد سواء، وعلى هذا الأساس حددوا الملكية فيما بينهم في أنحاء العالم المختلفة، رغم وجود مساحات شاسعة من الأرض لم تكتشف بعد، وبالتالي فهي تخضع لقانون الطبيعة، وهي بطبيعة الحال تزيد عن حاجة السكان هناك أو أنهم لا يعجزون عن استغلالها بأكملها.

والقسط الأكبر من الأشياء النافعة للإنسان والتي يريد الحصول عليها أكثر من أي شيء آخر، كما يفعل الأمريكيون الآن، هي على وجه العموم أشياء لا تبقى طويلا، إذ يصيبها التلف لعدم الاستعمال، والذهب، والفضة، والماس، أشياء أضفى عليها الخيال ما يفوق أهميتها.

أما فيما يتعلق بالأشياء الحسنة التي هيأتها الطبيعة للبشر عامة، فإن للجميع الحق في استخدام أكبر حيز وامتلاك كل ما يمكن الحصول عليه بالعمل والكفاح، وكل ما يمكن استخلاصه من حالة الطبيعة، فهذا الذي يجمع أكواما من ثمار البلوط أو التفاح قد أهله عمله هذا إلى ملكيتها بمجرد جمعه لها. فكل ما حدث أنه استفاد منها قبل أن يصيبها التلف، أما أنه أخذ أكثر من نصيبه أو تعدى على حقوق الآخرين فهو ركن غير متوفر في هذا الفعل، وبالطبع لا يوجد ما يبرر استيلاءه على كميات أكثر من حاجته، بل إن هذا ليس من الأمانة في شيء. رغم أن بوسعه التنازل عن بعض ما جمعه لشخص آخر حتى لا يتلف إذا ظل في حوزته، وأن يستفيد من وراء ذلك كما يشاء، كما يمكنه أن يحتفظ بكمية من جوز الهند ليستعمله طوال اليوم طالما كان الثمر غير معرض للتلف، وحتى إذا أراد أن يتنازل عن جزء من هذا الجوز في مقابل قطعة معدنية استهواه لونها، أو يبادل الصوف الذي لديه بقطعة من الماس، يدخرها طوال حياته، وأن ينمي هذا النوع من الثروة إلى الدرجة التي ترضيه، فإن الحد من ملكيته لا يكون لزيادة حجم هذه الممتلكات بل نتيجة لتعريضها للتلف أو لعدم الاستعمال.

وهنا تظهر قيمة النقود، هذا الشيء الذي يتحتم على الناس المحافظة عليه، حتى يمكنهم استخدامها في الحصول على المستلزمات الضرورية للحياة.

وحيث إن اختلاف الدرجات في الصناعة قد أدى إلى ملكية الأفراد بنسب متفاوتة، فإن اختراع النقود كان بابا يلجونه لاستمرارها وتنميتها، ولكن إذا افترضنا وجود جزيرة بعيدة عن دائرة التجارة في العالم، لا يتعدى سكانها بضع مئات - رغم وجود الأغنام والجياد والأبقار وغير ذلك مما يكون الثروة الحيوانية، بالإضافة إلى أنواع متعددة من الفاكهة، ومساحات من الأرض الصالحة لزراعة القمح - في هذه الجزيرة لا يوجد ما يصلح لأن يكون موردا للنقود، كما لا يوجد ما يدفع المرء إلى الاستزادة من الممتلكات سواء من أجل عائلته أو لمواجهة الاستهلاك ولا فيما تنتجه صناعتهم الخاصة، أو حتى بمقايضتها بما يحتاجون إليه من السلع الضرورية مع الآخرين، حيث لا يوجد شيء نادر وباقٍ على الدوام، أو أثمن من أن يختزن، في هذه الجزيرة لا يجد الرجال ميلا إلى زيادة ممتلكاتهم من الأرض التي لا يمكن أن تكون لهم أبدا، وإني لأتساءل عن الفائدة التي يمكن أن يجنيها الفرد إذا كان في حوزته بضعة آلاف من أجود الأراضي المزروعة فعلا وترعى بها أيضا الماشية، وتقع في وسط الأجزاء الداخلية لأمريكا، حيث لا أمل لديه في الاتجار مع أجزاء العالم الأخرى، ليأتيه المال عن طريق بيع المنتجات؟

إن هذه الثروة سوف تكون معدومة الفائدة بالنسبة إليه، ولا بد أن نجده قد تنازل عن هذا الجزء الذي يزيد عن حاجته وحاجة عائلته الضرورية ليعيده إلى حالته الأولى من الشيوع.

وعلى ذلك فالعالم في البداية كان كله مثل أمريكا، وأكثر مما هو عليه الآن، حيث لم تكن النقود معروفة في أي مكان، فإن الفرد إذا اكتشف فائدة النقود وقيمتها بين جيرانه، فسوف يندفع بكل قواه إلى زيادة حظه من الأملاك.

ولكن طالما أن الذهب والفضة لا يقدمان سوى فائدة محدودة في حياة الإنسان، إذا قيست بالطعام والكساء والعربة، (هذه الأشياء التي تأتي قيمتها من كونها أساس الجهد

البشري) فإن من الواضح أن الناس قد تواضعوا فيما بينهم، وفي حدود المجتمع، وعلى الأسس التي نظمها القانون، على الطريقة أو الكيفية التي يمكن أن يحصل بها الفرد على قدر يزيد عن حاجته، وينال من ورائه الذهب والفضة اللذين يظلان في حوزته إلى حيثما يشاء، دون أن يخشى عليهما من التلف ودون أن يسبب ذلك أي ضرر أو أذى.

وهكذا أعتقد أنه من السهل أن نتصور كيف كان العمل في بادئ الأمر عنوانا على الملكية في الأشياء المشاعة في الطبيعة، وكيف أن توجيهه إلى ما يعود علينا بالفائدة قد حصره وقيده، حيث لا يعود هناك سبب للنزاع حول المبدأ، أو للشك فيما يتيحه من زيادة للملكيات. والحق لا يكفي إلا إذا وجدت بجانبه الموافقة، فطالما أن الرجل له مطلق الحرية في كل ما يحصل عليه نتيجة مجهوده الخاص، فلن يجد ما يستهويه لكي يعمل أكثر من طاقته من أجل شيء يزيد عن حاجته.

وهذا لا يدع مجالا للنقاش حول المبدأ، أو في التعدي على حقوق الآخرين، فمن السهل أن يحدد المرء القدر الذي يكفيه ويحتاج إليه فعلًا، فلا ينظر إلى المزيد أو يختص نفسه بما لاحاجة له به، فهذا ليس من الأمانة في شيء، إلى جانب أنه تصرف عقيم في حد ذاته.

(3) زكي نجيب محمود يحلل آية(*)

يقول زكي نجيب محمود (1905 - 1993م):

الفرق بعيد بين رجلين صادفتهما مشكلة بعينها، ولنقل مثلًا إن كلًّا منهما قد أخذه القلق على عقيدته الدينية، وأراد أن يطمئن على قوتها. أما أحدهما فقد جعل طريق اطمئنانه هو أن يخلق بأوهامه قصصًا يحكيها عن أقطاب من أتباع هذه العقيدة، تدل على أنهم بقوة عقيدتهم تلك استطاعوا أن يفكوا عن العالم الطبيعي قيود السببية العلمية الصارمة، فهم يحصلون على ماء بغير مصادره، ويحصدون ثمرا بغير نبات ينبته وهكذا؛ وأما الآخر فيبحث لبيان القوة في عقيدته عن أسس يقبلها الإدراك العلمي السليم، سواء كانت تلك الأسس قائمة على لمح البصيرة أو على مشاهدات البصر أو على استدلالات العقل لنتائج يخرجها من مقدمات بين يديه.

وفي التراث العربي هذان الصنفان من الرجال: الصنف الذي لا يقيد نفسه بالشواهد في مواجهة مشكلاته، والآخر الذي يواجه تلك المشكلات بأسلوب عاقل، لا يجد أبناء الثقافات الأخرى، أو أبناء الأجيال القادمة، بأسًا في تتبعه واقتباسه.

لم أكد أضع الأمر لنفسي على هذه الصورة التي تفرق بين موقفين: أحدهما يتحدى الوقائع وحدودها، وبالتالي فهو يتحدى العلم وطرائقه، والثاني يجعل الوقائع مداره، ثم يعالجها على أي نحو يطيب له، شريطة أن يصون لسلامة الإدراك مقوماتها؛ أقول إني لم أكد أضع الأمر لنفسي على هذه الصورة، حتى قفزت إلى ذهني آية قرآنية كريمة ووجهة نظر في تأويلها، فوجدتها هي الآية التي ترسم لي خطة السير فيما أردت السير فيه، وأعني

(*) د. زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، 1977م.

بها آية النور، ووجهة نظر الإمام الغزالي في تأويلها؛ لأنه يئولها في كتابه «مشكاة الأنوار» على نحو يجعلها مبينة لدرجات الإدراك السليم، التي ربما كانت هي الدرجات التي يتدرج بها الفرد الواحد في نموه العقلي، وتتدرج بها الأمة الواحدة، أو الثقافة الواحدة في طريق نضجها، وعندئذ يمكنني أن أتابع تراثنا الفكري مهتديًا بتلك الدرجات الإدراكية، وملتمسًا لكل درجة منها عصرًا تمثلت فيه، ورجالًا تمثلت فيهم، وكتابات تجلت فيها؛ فإذا وجدتني أسير مع هذه الدرجات في طريق موصول خلال عصور الثقافة العربية، كنت بذلك قد وقعت على خريطة الواقع وخطة للسير في شعابه.

تقول الآية الكريمة:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ ﴾ (سورة النور: 35).

فالنور هنا هو قدرة الإدراك، ومن السهل على خيالنا أن يتصور في الإدراك نورًا وفي الغفلة ظلامًا؛ وإن أسماء الله تعالى لتحتوي على عدد كبير يدل على إدراكه لكل دقائق خلقه ما ظهر منها وما بطن: فهو العليم، السميع، البصير، وهو اللطيف الذي يعلم دقائق المعاني وغوامضها، ما دق منها وما لطف، وهو الخبير الذي لا تغرب عنه الأخبار الباطنة، ولا يجري في ملكه شيء إلا ويكون عنده خبره، وهو الحكيم، وهو الشهيد العالم بعالم الغيب وعالم الشهادة، أي أنه تعالى عليم بما بطن من الأمور وما ظهر؛ يقول الإمام الغزالي في شرح أسماء الله الحسنى إن اسم العليم يشير إلى العلم على إطلاقه، فإذا أضيف علمه تعالى إلى الغيب فهو الخبير، وإذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو الشهيد؛ وهو الحق بالمعنى المطلق للحق، أي أنه تعالى حق بذاته غير مستند إلى شيء سواه، وأما كل حقيقة أخرى فحقها نسبي مضاف إلى غيره؛ فأحق الموجودات

بأن يكون حقًا هو الله، وأحق المعارف بأن يكون حقًا هو معرفة الله؛ وهو المحصي لأن علمه تعالى محيط بالمعلومات جميعًا، ففي علمه ينكشف لكل معلوم حده وعدده ومبلغه؛ وهو النور أي أنه هو الظاهر بذاته الذي يكون به كل ظهور سواه، وهو الرشيد الذي ينساق تدبيره إلى غاياته على سنن السداد.

لكن هذا الإدراك في خبرات الناس يكون على صور متباينة هي التي رمزت إليها الآية الكريمة – على تأويل الغزالي للآية – فأما أولى هذه الصور الإدراكية فهي المحسوسات التي تدركها حواس الإنسان من بصر وسمع ولمس وغيرها، وتلك هي التي رمزت إليها الآية بالمشكاة؛ وماذا بداخل المشكاة؟ بداخلها مصباح في زجاجة؛ أما المصباح فهو العقل الذي يدرك المعاني، إنه لا يقف عند حدود ما توررده الحواس، بل يجاوز تلك الحصيلة الحسية إلى دنيا المعاني المجردة؛ والذي يعينه على فاعليته هذه هي الزجاجة التي تحيط به، والزجاجة هنا ترمز إلى الخيال، ويقصد بالخيال هنا القدرة على حفظ ما توررده الحواس مخزونًا، حتى يعرض على العقل عند الحاجة إليه؛ فلئن كان العقل يجاوز ما تجيء به الحواس من العالم المحيط، إلا أنه يرتكز على المحسوسات ليتمكن من الوثوب إلى ما وراءها؛ وبالطبع لا يستخدم العقل كل الوارد الحسي دفعة واحدة، إنما هو في كل لحظة من لحظات فاعليته ينتقي ما ينفعه، وإذن فلا بد له من حافظ يصون له المدخر من خبرة الماضي، فيكون له كالخازن الذي يمده في كل لحظة بما يريد، وتلك هي الزجاجة المحيطة بالمصباح.

لكن قوة الخيال هذه – الزجاجة – من أين تأتيه؟ نعم إنه موصوف في الآية بأنه كالكوكب الدري لمعانًا لهذا الضياء الساطع مصدرًا، فهو يوقد من شجرة مباركة؛ والشجرة هنا – في تأويل الإمام الغزالي – هي الروح الفكري الذي يؤلف بين العلوم العقلية؛ إنه بغير تأليف وتنسيق ثم انتقاء واختيار، تظل المعلومات أشتاتًا لا تنفع؛ فلنقل إذن إن الشجرة المباركة هنا هي «المبدأ» أو جملة المبادئ التي توحد الشتيت ليصبح نورًا هاديًا، أعني ليصبح علمًا يكشف عن الحق؛ فإذا استطرد السائل ليسأل: ومن أين

للشجرة نفسها هذه القوة؟ أجابت الآية الكريمة، بأنها قوة ذاتية لا تستمد من شيء آخر؛ إذ هي إنما تضيء بزيتها هي، وزيتها هذا يكاد يضيء من تلقاء نفسه ولو لم تمسسه نار، وإذن فهو المصدر الإدراكي الأخير الذي يقوم بذاته، ثم يكون منه المدد لغيره من صور الإدراك، هو أقرب شيء إلى ما نسميه في المصطلح الفلسفي «بالحدس» أو الإدراك بالفطرة أو بالبصيرة؛ لأنه إدراك يلمع دفعة واحدة، يبرهن على غيره لكنه هو نفسه لا يحتاج إلى برهان، إذ هو مباشر غير مسبوق بما يمهد له أو ما يولده وينتجه، وإن شئت فقل عن مثل هذا الإدراك الأولي المباشر إنه إلهام أو وحي من الله.

على هذا النحو يتصاعد النور، أو تتدرج صور الإدراك، حسا، فعقلًا يصونه خيال، فبصيرة يوحَى إليها فتهتدي إلى الحق بالفطرة الملهمة.

سألت نفسي: أتكون هذه هي نفسها المراحل التي تنمو بها مدارك الفرد الواحد من الناس: تمتلئ حواسه بما يرى ويسمع ويلمس، فتغزر خبراته بما حوله، فيتناولها العقل بالتنظيم، مهتديا في ذلك بمبادئ جبلت في فطرته؟ بل سألت نفسي: أفيبعد أن تكون هذه الدرجات الإدراكية هي نفسها ما تميزت به عصور الثقافة الإنسانية: فعصر ثقافي كانت تسوده التجارب الأولية بالعالم المحيط وظواهره، فكان تعليله عند أهله بالأساطير؛ تلاه عصر انخرط فيه الفكر لينصب في قوالب وأطر، هي التي يطلقون عليها اسم العقل، وكان ذلك عند اليونان الأقدمين؛ ثم أعقب هذا وذاك وحي بالمبادئ والقيم التي تمسك بثمرات العقل في شجرة واحدة، وكان ذلك في ديانات الشرق الأوسط التي انتهت إلى الإسلام؟

وإذا كانت هذه المراحل الإدراكية أمرها كذلك فهل يجوز لي أن أترسم مدارجها في تتبع مسار العقل في التراث العربي؟ بمعنى أن ألتمس ذلك العقل في خواطر البداهة أولًا، ثم في محاجات المنطق ثانيًا، ثم في حدس الصوفية ثالثًا؟ - وقد تعود الدورة على هذا النحو مرة بعد مرة: وفرة في الحصاد، فتنظيم لذلك الحصاد الوافر، فتأمل فيما يجاوزه ويعلوه.

إن للفيلسوف البريطاني المعاصر ألفرد نورث وايتهد كتابًا صغيرًا هاديًا ومفيدًا، عن «أهداف التربية» وقد حاول في كتابه هذا أن يقع على أسس مقنعة، يقوم عليها تقسيم التعليم إلى مراحل يتلو ويكمل بعضها بعضًا؛ فبحث أولًا عما يميز الإدراك الإنساني في كل مرحلة عمرية، حتى إذا ما وجد تلك المميزات، جعلها مدارات للتربية، كل منها في مرحلته الخاصة؛ وبعد شيء من التحليل الدقيق الذي نعهده في كل ما أنتجه وايتهد من فكر انتهى إلى مميزات ثلاثة تتعاقب على الناشئ في مراحل نموه: ففي البداية يكون التحصيل عند الطفل متميزًا بعفوية خلاقة، تمتد أصابعه لكل ما يصادفه، يحطم ويهشم ليملأ حسه بكل جوانب الشيء الذي يقع عليه؛ يلمس ويذوق وينظر وينصت، يجري هنا وهنا ويتعثر ويستقيم؛ حتى إذا ما خرج من طفولته العفوية تلك، هدأ قليلًا ليجمع القواعد التي تنظم له حصاده الغزير المهوش؛ وما إن تجتمع له مجموعة كافية من تلك القواعد في بضع سنين، تراه عندئذ يصبو إلى صعود فوقها إلى المبادئ العامة التي تطويها.

ومن ثم فقد كان الرأي التربوي عند وايتهد أن تخصص المرحلة الدراسية الأولى لما يشبه التحصيل العشوائي الذي يتبدى في فطرة الطفولة؛ ثم تخصص المرحلة الوسطى (الثانوية) لما يشبه تقعيد القواعد، أعني إدراج الحصيلة الأولى تحت قواعد العلوم وقوانينها؛ وأخيرا تأتي المرحلة الأخيرة متمثلة في التعليم الجامعي، فتصب اهتمامها، لا على العلوم المختلفة من حيث هي مجموعات من قواعد وقوانين، بل على المبادئ الأعم التي تشمل تلك العلوم كتطبيقات لها؛ فالمبادئ العامة وحدها هي التي تتيح للفكر أن ينظر إلى المشهد كله بنظرة شاملة، تمكنه من أن يجاوزه ويعلو عليه بما هو أكثر تقدمًا وتطورًا.

ففي المرحلة الأولى فاعلية حرة مطلقة السراح، وفي المرحلة الثانية تحديد للملامح والقسمات، وفي المرحلة الثالثة اتساع في الأفق وبعد في مرمى النظر؛ في الأولى إدراك بالجملة على شيء من إبهام وغموض، وفي الثانية تفصيل للأجزاء وربط بينها بالعلاقات، وها هنا يكون التحليل لما هو مجمل، والضبط لما هو منساب على فطرته، والسير على منهاج يقيد الخطوات، أما في الثالثة فارتفاع إلى مبادئ يضم كل مبدأ منها

قوانين أشتاتًا تفرقت بين مختلف العلوم، ومن ثم تنشأ فكرة المعرفة الموحدة، والكون الموحد ويكتمل عند الإنسان مبدأ التوحيد.

بعبارة أخرى، يبدأ التحصيل بمشاهدة الوقائع لذاتها لدلالاتها، ثم ينظر إلى كل واقعة من حيث هي مثل لقانون علمي يطويها مع أشباهها في مجموعة واحدة، وأخيرًا يلحق هذا القانون مع قوانين أخرى تتصل به بمبدأ يحتويها جميعًا كأنها أفراد أسرة واحدة.

ولعل أوضح مثل لهذا التدرج في الإدراك كما يراه وايتهد، هو اللغة وكيف يحصلها المتكلم بها؛ فيبدأ الطفل في التقاطها مفردات وجملًا لا يعرف لها أصلًا ولا فصلًا، فهو يسمع ويحاكي؛ ثم يتعلم بعد ذلك القواعد التي تضبط ما كان قد التقط، حتى إذا ما اكتمل نضجه أمسك بتلك اللغة إمساكه للكائن الحي، يعرف كيف يستخدمه ويصرف أموره على النحو الذي يريد.

والشبه – على وجه الجملة – واضح بين مراحل الإدراك كما تحدث عنها وايتهد في بحثه التربوي، ومراحل الإدراك كما لمحها الغزالي عند تأويله لآية النور، ففي الحالتين تكون مراحل الإدراك في مدارج صعوده بادئة بالعفوية النشيطة الحية، ومعقبة عليها بالتنظيم والتنسيق وتقعيد القواعد، ثم منتهية بإدراك المبادئ الأشمل والأعم، لولا أن الغزالي يضيف إلى ذلك مرحلة رابعة يكون عندها تأمل مسدد بقوة الإلهام.

وسأجعل هذه المدارج نفسها معالم طريقي عندما أشق لنفسي طريقًا في دنيا تراثنا الفكري، باحثا عن «العقل» كيف بدأ وكيف نما، وفي أي اتجاه استقام به السير أو انعرج.

وإنه ليخيل إليّ – بعد نظرة إلى تاريخنا الفكري من أعلى – أن القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) قد شهد مرحلة الومضات العفوية الخلاقة، وأن القرنين الثامن والتاسع هما اللذان قد شهدا التنظيم والتقسيم وتأصيل القواعد والاستدلال منها؛ وأن القرن العاشر قد جاوز القواعد المجزأة المفرقة إلى المبادئ الفلسفية الكاملة الشاملة؛ ثم

جاء القرن الحادي عشر فلجأ إلى الحدس ليلتمس الحق في لمحة التصوف؛ وأما بعد ذلك - فباستثناء حالات تلفت النظر - كان نشاطنا الفكري على الأعم الأغلب تدوينات وتجميعات لما كان بغير إضافة جديدة، هذا في المشرق، وأما في الأندلس فقد سارت الخطوات على غرار الدورة نفسها: تنظيم وتقسيم، ثم تتويج لذلك بنظرات فلسفية شاملة، ثم آخر الأمر تصوف يريد أن يختصر الطريق إلى الحق بشهود مباشر.

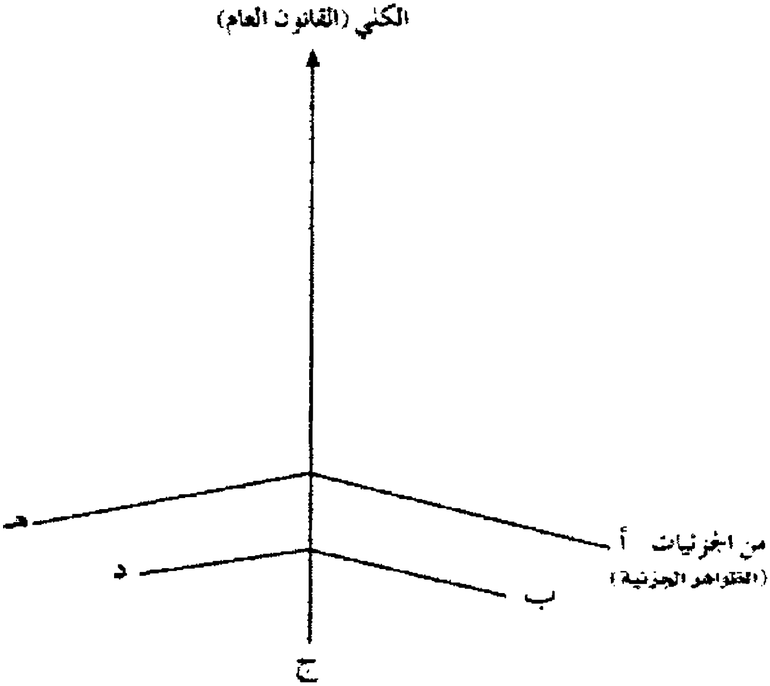
الفصل الثامن

التجريد والتعميم

تمهيد:

إن التجريد والتعميم من أخص خصائص التفكير الفلسفي باعتباره تفكيرًا عقليًا يفكر فيه الفيلسوف في طرح المشكلات وتقديم الحلول لها بشكل كلي لا يتوقف عند حدود الظواهر الجزئية أو المفردة؛ فأي مشكلة جزئية أو فردية هي في نظر الفيلسوف مشكلة يمكن أن يعاني منها الإنسان في كل زمان وأي مكان، ومن ثم فهو لا ينظر إلى وجهها الجزئي الخاص به أو بفرد معين أو حتى بمجتمع معين، إنما هو ينظر إليها بوصفها مشكلة عامة تتجاوز الزمان والمكان الجزئيين.

ولا تتأتى للمفكر هذه النظرة الكلية لأي مشكلة إلا بعد أن يجردها من طابعها الجزئي ومن ارتباطها بهذا الزمان الذي يعيش فيه أو بالمكان الذي ظهرت فيه. إن تجريد المشكلة والنظر إليها بصورة مجردة بعيدة عن الارتباط بالزمان والمكان، يجعل الفيلسوف يخلصها من مظاهرها العرضية ويركز على جوهرها بوصفها ظاهرة كونية عامة، أو إنسانية عامة. ومن ثم يقدم الحلول لها من هذا المنظور الكلي فيأتي الحل حلًا شاملا يتجاوز هو الآخر الزمان والمكان؛ ليصبح هناك إمكانية للاستفادة من هذا الحل لهذه المشكلة أو تلك في أي زمان وأي مكان قادمين غير زمان ومكان هذا الفيلسوف أو ذاك.



شكل (10) التجريد والتعميم

أولًا: الطابع التجريدي والكلي للفلسفة:

تتسم الفلسفة عمومًا بطابعها الكلي والتجريدي، ومن ثم يتسم التفكير الفلسفي بقبول التجريد والتعميم، فالفيلسوف حينما يتأمل ظاهرة جزئية مثل تأمله لجمال أي شيء محسوس فهو لا يتوقف عند هذا الجمال الجزئي لهذا الشيء المحسوس، وإنما يحاول تعميمه وتجريده ليشمل كل الأشياء المادية ذات الصلة بهذا النوع من الجمال، ثم يعمم ويجرد أكثر فينتقل من تأمله للجمال الحسي في هذه الأشياء المادية إلى تأمل الجمال في الأشياء المعنوية، إذ يتوصل إلى أن الجمال في الأشياء المعنوية كجمال الفضائل مثلًا هو بلا شك أكثر أهمية وأدوم عمرا من جمال الأشياء المادية، إذ سرعان ما يزول الجمال في الأشياء الحسية؛ فالوردة البيضاء أو هذه الفتاة ذات الوجه الأبيض الجميل سرعان ما يزول جمالها ويذبل، بينما يبقى أنها لطيفة المعشر وصادقة القول ومخلصة في الفعل... إلخ. إن جمالها المعنوي أبقى وأهم من جمالها الحسي. ولا شك

أن الانتقال من تأمل جمال المحسوسات إلى تأمل جمال المعنويات يقودنا إلى التفكير في ماهية الجمال ذاته. وهكذا فالتفكير الفلسفي في فكرة الجمال مثلا عند أفلاطون قد قاده إلى الاعتقاد بأن ثمة مثالًا ثابتًا للجمال، موجود في عالم مفارق أطلق عليه العالم المعقول أو عالم المثل. وعلى من يريد أن يعرف حقيقة أي شيء جميل أو تقدير مدى الجمال فيه أن يتعرف أولًا على الجمال في ذاته، أي مثال الجمال أو حقيقة الجمال وماهيته؛ ليقيس على ضوء هذه المعرفة بجوهر الجمال أو الجمال في ذاته جمال أي شيء جميل، سواء في معتقداتنا المعنوية أو في حياتنا الحسية المادية.

ثانيا: التعميم والتجريد صفة مشتركة للتفكير الفلسفي والعلمي:

وهكذا الأمر، فإن على المرء الذي يريد أن يدرك حقيقة أي شيء أن لا يتوقف على ما يراه بحواسه في هذا الشيء أو ذاك، وإنما عليه دائما أن ينظر إلى كيفية تعميم ما يراه حوله إلى كل ما يشبهه من أشياء أو ظواهر مماثلة. فهكذا يفعل العالم حينما يريد تفسير أي ظاهرة جزئية تفسيرًا علميًا فهو لا يتوقف عند حدود الظاهرة الجزئية التي يبحثها، وإنما يحاول أن يعمم هذا التفسير على كل جزئيات هذه الظاهرة ومثيلاتها، حتى يمكن أن يصل في النهاية إلى القانون العلمي العام المفسر لهذه الظاهرة ككل. فالقانون العلمي عادة ما يكون وليد هذا التعميم أو هذا التجريد الذي يسعى إليه العالم حينما ينجح في تفسير أي ظاهرة من الظواهر التي يدرسها. خذ مثلا دراسة العلماء لظاهرة التمدد التي عبروا عنها في النهاية بالقانون العلمي الشهير «كل المعادن تتمدد بالحرارة»، لقد كان هذا القانون تجريدًا وتعميمًا لدراسات جزئية عديدة، قرب فيها العلماء عشرات ومئات من القطع المعدنية المختلفة من مصدر حراري وكانت النتيجة دائما هي تمدد هذه القطعة أو تلك. إن هذا البحث والتجريب على هذه القطع المختلفة من المعادن كان بمثابة التعميم والتجريد الذي بدأ من ملاحظة أحدهم لقطعة ما من قطع المعادن أنها تمددت بقربها من مصدر حراري.

إذن التعميم والتجريد ليس فقط صفة من صفات التفكير الفلسفي، وليس فقط مهارة ينبغي أن يتقنها ويستخدمها الذي يفكر بطريقة فلسفية؛ بل أيضا كل من يسعى إلى أن يفسر ظاهرة ما تفسيرا علميا دقيقًا.

وقد دعانا كانط الفيلسوف الألماني الشهير إلى ضرورة التعميم في السلوك الأخلاقي القويم، حينما عبر في إحدى قواعد مذهبه المثالي الأخلاقي الشهير عن أنه من الضروري لمن يسلك أي سلوك أخلاقي أن يتأكد من أن سلوكه هذا يصلح لأن يكون سلوكًا عامًّا للناس جميعا. فإن تأكد من ذلك فإن هذا السلوك سيكون بلا شك سلوكًا أخلاقيًا جديرًا بأن يسلكه. فالمبدأ الأخلاقي الحق ينبغي أن يصلح لأن يكون مبدأ سلوكيًا للناس جميعًا، وإلا فإنه لا يصح أن نتخذه مبدأ لسلوكنا؛ فإن كان المرء مختارًا في أي موقف من المواقف بين أن يكون صادقا ويلتزم الصدق وبين أن يكذب تجنبا لأي عواقب وخيمة قد تترتب على صدقه، فليسأل نفسه ويستفتي عقله وضميره الأخلاقي: هل يصلح الكذب كمبدأ عام في السلوك الأخلاقي للبشر جميعًا؟ وإذا كانت الإجابة: لا، إذن فعليك أن تلتزم الصدق لأنه هو المبدأ الأخلاقي الذي يصلح للتعميم كمبدأ يسلك وفقًا له الناس جميعًا، إذن عليك أن تتصرف دائما وكأنك تسن مبدأ أخلاقيا للناس جميعا، فقابلية المبدأ للتعميم تعني أنه مبدأ أخلاقي سليم.

ثالثًا: تطبيقات وتدريبات:

اقرأ النصوص التالية باعتبارها أمثلة تطبيقية على التجريد والتعميم ثم أجب على الأسئلة التالية أو بعضها بعد مناقشتها مع أستاذ المقرر:

1- ما نوع التعميم في كل نص منها؟ وهل توافق على نتيجة هذا التعميم وذلك التجريد؟

2- افتح قاموسًا لغويًا واستخرج منه معنى كلمتي التعميم والتجريد، وقارن بين هذا المعنى اللغوي وبين التعميم من منظوره الفلسفي.

3- يعد التعميم من خصائص التفكير العلمي أيضا وليس فقط التفكير الفلسفي، هات أمثلة تطبيقية على التعميم في الأبحاث العلمية.

4- قارن بين التعميم في مجال البحث العلمي الذي يستهدف الوصول إلى القانون العلمي أو النظرية العلمية، وبين التعميم والتجريد الفلسفي الذي يستهدف الوصول إلى الكلي العام الذي ينطبق على مفرداته أو جزئياته.

5- اكتب تقريرًا أو بحثًا حول نظرية المثل عند أفلاطون باعتبارها النموذج الأمثل للتعميم والتجريد الفلسفي.

6- اعرض هذا التقرير أو البحث على أستاذ المقرر وناقشه مع زملائك وأصدقائك.

7- يمكنك أن تكتشف من خلال قراءاتك الفلسفية أو مواقفك الحياتية التي تخضع عادة للتأمل والتفكير مواقف فيها هذا النوع الفلسفي من التجريد أو التأمل. اكتب عن هذه القراءات وتلك المواقف، موضحًا كيف كانت نقطة بداية هذا التأمل في المحسوس؟ ثم كيف كان الصعود منه إلى إدراك ما هو مشترك؟ ثم كيف تم الانتقال إلى ذلك التعميم المجرد؟

8- ماذا لو جربت أن تتأمل موضوعات مثل الحب، الكرم، الشجاعة، الصداقة... إلخ، من خلال مهارة التجريد والتعميم. إن ذلك التأمل سيقودك حتمًا إلى الانتقال من المعاني العامة الشائعة الحسية لهذه الموضوعات إلى المعاني المعنوية لها، ثم ربما تنتقل من كل ذلك إلى معنى أعم وأشمل وأكثر تجريدًا، تنطوي تحته كل صور أي مما تراه في العالم المحسوس.. جرب ذلك التأمل وعبر عن نتيجة تأملاتك في مقال تناقشه مع أستاذك وزملاء دراستك مثلما كان يحدث في أكاديمية أفلاطون القديمة.

(1) ديوتيما توضح لسقراط في محاورة «المأدبة»

معنى الجمال من المحسوس إلى المعقول والمجرد(*)

يقول أفلاطون (428 - 347 ق.م):

«... وهذه هي يا سقراط أسرار الحب ويمكنك الدخول فيها، ولا أدري هل في إمكانك أن تتقدم إلى ما يعلوها من أسرار إذا ما اهتديت بروح صادق؟ وأيا كان الأمر فلن تفشل لأني قصرت في إرشادك وتبصيرك، وسأنير السبيل أمامك وعليك أن تسير فيه ما استطعت إلى ذلك سبيلا.

إن الرجل الذي يرجو أن يتبع الطريق القويم إلى هدفه هذا السامي، عليه أن يأخذ نفسه من الصغر بتأمل الجمال الإنساني، وإذا أحسن مرشد إرشاده أحب أولا فتى جميلًا، ويأتي بعواطف نبيلة بالاتصال به. ثم يدرك أن الجمال المادي في شخص متصل بالجمال المادي في شخص آخر، وإذا كان ينشد الجمال الظاهري فمن العبث ألا يعترف أن الجمال الذي يتجلى في جميع الأجسام إنما هو جمال واحد، وعندئذ يحب الجمال المادي عامة، فيضعف حبه لشخص بعينه لأنه يدرك أن هذه عاطفة أقل أهمية، وقد تجاوزها إلى مرحلة أخرى أو ارتقى إلى مرحلة أخرى، وتأتي المرحلة التي يقدر فيها جمال الروح أكثر من تقديره لجمال الجسد، فلو أنه وجد نفسًا نبيلة فاضلة في جسم لا حظّ له من جمال لرضي بحبها والإخلاص لها، فيأتي بالأفكار التي من شأنها تهذيب النشأة.

(*) أفلاطون: المأدبة، الترجمة العربية لوليم الميري، مطبعة الاعتماد بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1954م.

وهو في هذه المرحلة يجد نفسه يتأمل الجمال الذي يتبدى في الأعمال والنظم المختلفة، ويتضح له آخر الأمر أن الجمال فيها مرتبط بعضه ببعض، فيظهر عندئذ حقارة الجمال المادي وضآلة شأنه إذا قورن بالجمال الروحي، ومن الأخلاق ينتهي إلى العلوم فيتأمل جمالها، وبذلك يحصر نظره في الجمال بمعناه الواسع؛ فلا تستبعد بعد عاطفة حقيرة لنموذج فردي للجمال سواء كان موضوع حبه فتى، أو رجلًا، أو عملًا من الأعمال، أو نظامًا من الأنظمة، وهو إذ يحدق في محيط الجمال الذي اتجه إليه بصره الآن، ثم يأتي بفضل حبه الفياض للحكمة بعواطف وأفكار نبيلة جليلة، وإذا ما قوي بفضل هذه التجربة يرنو ببصره إلى العلم الوحيد وموضوعه الجمال الذي سأحدثك عنه. والآن أعرني سمعك ووعيك كله.

إن الرجل الذي سار هذا الشوط، ووصل إلى هذا المدى في أسرار الحب، واتجه بفكره إلى نماذج الجمال حسب الترتيب الذي ذكرناه، مثل هذا الرجل ينكشف له في آخر الطريق جمال فذ في طبيعته، وهو غاية كل المراحل السابقة يا سقراط، هذا الجمال هو أولا وقبل كل شيء جمال خالد لا يخضع لكون أو فساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ثانيا ليس جميلا في ناحية من نواحيه، قبيحا من ناحية أخرى، وليس جميلًا في آن وقبيحًا في آن آخر، وليس جميلًا بالنسبة إلى شيء، وقبيحا بالنسبة إلى شيء آخر. ولا يختلف باختلاف الناظرين إليه، ولا باختلاف الجهة التي ينظرون منها، ولا تجد له شبيها في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم، أو شبيهًا بجمال فكرة أو جمال علم، وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائنًا حيًا في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر، بل هو جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته، وكل شيء جميل يشارك فيه وإن جاز عليها الكون والفساد والتغيير فلا يجوز عليه شيء من هذا.

عندما يلمح المرء هذا الجمال الأسمى مبتدئًا من العالم الحسي مستعينًا بحب الغلمان، عندما يلمح هذا الجمال يكون قريبًا من غايته، هذا هو الطريق القويم في الاقتراب من أسرار الحب، والدخول فيها، يبدأ المرء بنماذج الجمال في هذا العالم، يجعلها درجات

يرقى بها جاعلا غايته ذلك الجمال الأسمى المطلق، من نموذج للجمال الحسي إلى نموذجين، ومن نموذجين إلى الجمال ككل، ومن الجمال الحسي إلى الجمال الخلقي، ومن الجمال الخلقي إلى جمال المعرفة، ومن المعرفة بفروعها المختلفة إلى المعرفة المطلقة التي يكون موضوعها الوحيد الجمال المطلق، فيعرف آخر الأمر ماهية الجمال المطلق.

واستطردت المرأة الحكيمة تقول: في ذلك المكان لا في غيره ينبغي للمرء أن ينفق عمره يا سقراط في تأمل الجمال المطلق، وإذا ما أبصره فلا يعني بذهب أو بثياب فاخرة أو بجمال الغلمان والشبان، مع أن النظرة من هؤلاء تسبب لك ولأمثالك نشوة ما دمت تتمتع بصحبتهم دائما والنظر إليهم، حتى لترضى أن تحيا من غير طعام ولا شراب إذا قدرت على هذا. وبقيت أبدا معهم تتأمل جمالهم، كم تكون سعادة الرجل الذي يحظى برؤية الجمال المطلق، ويطلع على ماهيته طاهرًا لا يدنسه دنس، ونقيًا لا تشوبه شائبة، بدلا من الجمال الذي يشوبه ويدنسه لحم الإنسان وألوانه، وهو كتلة من المادة القذرة الفانية؛ من يصل إلى هنا يستطيع أن يدرك الجمال الإلهي حيث يوجد بمعزل عن كل شيء وحيدًا فريدًا! أتحسب أن الرجل الذي يتأمل الجمال المطلق ويتحد به، أتحسب أن حياته تدعو إلى الشفقة والرثاء؟ ألا ترى أنه في ذلك المكان وحده، الذي يرى الجمال المطلق بالملكة التي يمكن رؤيته بها، ألا ترى أنه يستطيع الإتيان ليس فقط بصور منعكسة للخير بل بالخير الحقيقي؛ لأنه لا يتصل بظل الحقيقة ولكن بالحقيقة ذاتها؟ وإذا ما جاء بالخير ورباه أصبح أهلًا لحب الله، ويتحقق له الخلود إن كان من الممكن أن يظفر آدمي بالخلود.

(2) أفلوطين يحدثنا عن السعادة بالانتقال من السعادة الحسية إلى السعادة التي تستغني عن الجسد وملذاته(*)

يقول أفلوطين (205 - 270م):

1- إذا ما افترضنا أن الحياة الطيبة هي والسعادة أمر واحد، فهل تسلم بحصولها لغير الإنسان بين الأحياء؟ إذا تم لهذه الأحياء أن يعيشوا بحسب ما فطرت عليه وبدون أن يعترضها في ذلك شيء، فما الذي يمنع من أن يقال إنها في حال الحياة الطيبة؟ وسواء أجعلنا الحياة الطيبة في رفاه العيش أم في القيام بالوظيفة الخاصة، فالحياة الطيبة حاصلة على كلتا الحالتين للأحياء الأخرى؛ ذلك لأن رفاه العيش ممكن في كل عمل يلائم الطبيعة؛ فالحيوانات المفطورة على الغناء مثلًا تجد في الإنشاد الذي فطرت عليه ما تجده من نواح أخرى من الرفاهية، فتتم لها بذلك الإنشاد الحياة التي تطيب لها. ثم إننا إذا افترضنا أن السعادة غاية، وهي الحد الأقصى للميل الكامن في الطبيعة، سلمنا بذلك اشتراكًا في السعادة لكل حي أيضا عند انتهائه إلى الحد الأقصى الذي ببلوغه تسكن الطبيعة في ذلك الحي. ذلك بأنها حينذاك تكون قد نشرت ما قدر لذلك الحي من حياة، واستنفدت ذلك القدر من البداية إلى النهاية. إذا كان أحدهم لا يروق له أن يهبط بالسعادة إلى درك غير الإنسان من الأحياء، مدعيا أن ذلك يؤدي إلى التسليم بشيء منها لأحقر ما في عالم الحياة، حتى وللنبات أيضا إذ إن فيه حياة تتطور نحو اكتمال معدلها، أفليس الأحرى أن نستغرب من هذا المعترض أن ينفي الحياة الطيبة على الحي اللاإنسي، لا لشيء إلا لأنه يبدو له غير كبير شأنًا وقيمة؟ أما فيما يختص بالنبات فلا حرج في

(*) أفلوطين: التاسوعات، الترجمة العربية لفريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت 1997م.

ألا نسلم له بما نسلم للأحياء الأخرى، إذ إنه لا إحساس عنده. على أن بعضهم يسلم بذلك للنبات بعد أن يسلم له بالحياة؛ لأن الحياة قد تكون طيبة وربما لا تكون، فتطيب للنبات أو لا تطيب، بمعنى أن النبات قد يثمر وربما لا يثمر. وهكذا إن تكن الغاية هي اللذة، وإن يكن بإدراكها طيب الحياة، فلا يليق أن يسلب طيب الحياة من غير الإنسان من الأحياء، والقول هو هو فيما إذا حددت الحياة الطيبة بالسكينة التامة أو بالعيش على مقتضى الطبيعة.

2- إلا أن عدم التسليم بالحياة الطيبة للنبات بداعي أنه لا إحساس عنده، قد يؤدي إلى عدم التسليم بها أيضًا لكل حي. ذلك بأنه إن كان الإحساس في ألا يغفل المنفعل انفعاله، وجب حتما أولًا أن يكون الانفعال خيرا ما، قبل أن يكون أمرًا مغفولًا، أعني أن يكون موافقا للطبيعة ولو بقيت تلك الموافقة مغفولة عند المنفعل؛ ووجب حتما أيضا أن يكون ذلك الانفعال من لوازم صاحبه، ولو كان هذا الأخير لا يشعر بأنه لازم له وأن فيه لذة، إذ لا بد من أن يكون فيه لذة. ومن ثم ما دام الانفعال خيرا ما، وما دام حاضرا، طابت الحياة للذي حصل فيه. فلماذا افتراض الإحساس بهذا الانفعال بعد ذلك؟ هذا لأنهم لم يجعلوا الخير في غير حدوث الانفعال والحالة الناتجة عنه، بل في إدراكه والشعور به. فالخير عند ذلك هو الإحساس بالذات، بل فعل حياة حساسة أيا كان مدرك المدرك. أما إذا قيل إن الخير ناشئ من تلازم الطرفين، أعني من الإحساس ومن إدراك هذا الإحساس بكونه انفعالا معينا، فكيف يعتبر تلازم الطرفين خيرا ما دام كل منهما في حد ذاته، أمرًا حياديًا لا يميل ولا يستميل؟ وإذا قيل إن الانفعال خير وإن الحياة الطيبة هي في وضع يلائم ذلك الانفعال، وفيه يتم إدراك حضور الخير، فلا يزال السؤال قائما فيما إذا كان ذلك الإدراك ذاته هو الحياة الطيبة أو إذا لم يكن بد من أن ندرك ليس ما في الخير الحاضر من لذة فحسب، بل أيضا أن هذا اللذيذ الحاضر هو الخير. وإذا كان الحال يفترض هذا النوع الأخير من الإدراك، فلم يبق الإدراك

هنا فعل إحساس، بل أصبح فعل قوة أخرى أفضل من قوة الإحساس. وعند ذلك لا تكون الحياة الطيبة من نصيب الذي يشعر باللذة، بل من نصيب الذي يقوى على أن يتبين أن اللذة هي الخير. وهذا الأصل الذي يتبين أفضل مما في مستوى الانفعال هو العقل أو الروح. أما اللذة فهي انفعال؛ وليس ما يخلو من العقل فوق العقل بحال. فكيف يتخلى العقل عن ذاته فيجعل غيره القائم في ما يخالف جنسه في مقام أعلى من مقامه؟ بل كأن الذين يسلبون الحياة الطيبة عن النبات ويثبتونها لإحساس من النوع الذي وصفنا، إنما يقصدون، عن غير دراية منهم، بالحياة الطيبة شيئا من الطراز الفائق؛ إنما تزداد الحياة الطيبة لديهم فضلًا وكمالًا على قدر ما تزداد الحياة ضياء وإشراقًا.

ولربما كان القول الصواب قول الذين يرون السعادة في مستوى الحياة الناطقة وليس في الحياة فقط، ولو كانت حياة يرافقها الحس. ويجدر بنا أن نسألهم لماذا يتصرفون هكذا ويجعلون السعادة مقتصرة على الحيوان الناطق فحسب: هل تضيفون الحياة الناطقة لأن العقل أشد قدرة على تسهيل اكتشاف ما في الطبيعة من الضروريات الأولى وتأمين هذه الضروريات؟ أو كنتم تفعلون ذلك لو لم يكن ليكتشف تلك الضروريات الأولى وينالها؟ فإذا كان ذلك منكم فقط لتفوقه في القدرة على اكتشاف تلك الضروريات، فالسعادة موفرة أيضًا للذي لا عقل لديه، إذ إنه ينال ضروريات الطبيعة بدون عقل وبدافع الطبيعة، علاوة على أن العقل يصبح حينذاك الأداة المسخرة ولا يقصد لذاته، لا هو ولا كماله الذي نسميه الفضيلة.

وإذا قلتم إنه لا يكتسب شرفه بواسطة الأوليات التي تقتضيها الطبيعة، بل إنه هو ذاته أهل لأن يرحب به، وجب أن تصرحوا بالفعل الآخر الذي يقوم به وبحقيقته، وبالذي يجعله كاملًا، فالأمر الذي لا بد منه هو أن العقل ليس كاملًا بسبب المشاهدة المتعلقة بتلك الضروريات، بل إن له كمالًا من نوع آخر، كما أن له حقيقة غير تلك التي ذكرنا؛ فليس من مستوى تلك الأوليات التي تقتضيها الطبيعة، ولا مما هو أصل لها، بل إنه

لا يمت بصلة إلى هذا النوع من الأمور: إنه هو فوق ذلك كله. وإلا فلست أرى عن أي طريق يثبتون له ذلك الشرف. وريثما يجد هؤلاء المفكرون حلًّا أفضل مما هو عليه الآن، فلندعهم فيما يريدون أن يقفوا عنده، يحاولون عبثًا أن يتبينوا كيف الوصول إلى اكتشاف أصل الحياة الطيبة عند الذي قدرت له.

3- أما نحن فنستعيد الكلام من بدايته ونميط اللثام عن مفهوم السعادة. فإذا جعلنا السعادة في الحياة، واتخذنا لفظة الحياة على الترادف، سلمنا بأن كل حي قابل لأن يكون سعيدا: فالحياة الطيبة فعلا ثابتة لكل من حصل عندهم أمر هو ذاته واحد عند الجميع، وعليه فطر الأحياء كلهم، فلا نسلم بإمكانه للحيوان الناطق من دون الحيوان غير الناطق. فإن الحياة معنى مشترك، من شأنه أن يؤمن عند الجميع قابلية الأمر الواحد اللازم لنوال السعادة، ما دمنا نعتبر السعادة نوعا من أنواع الحياة. ومن ثم، فيما أرى فإن الذين يحصرون السعادة في الحياة الناطقة ولا يجعلونها في الحياة المشتركة بين الأحياء جميعهم إنما يذهبون، عن غير دراية منهم، إلى أن السعادة ليست حياة فيضطرون إلى القول بأن ملكة العقل التي تربط السعادة بهما إنما هي صفة لازمة ليس أكثر، مع أن محل تلك الصفة، في رأيهم، هو الحياة الناطقة إذ إن السعادة ترتبط بها على أنها الكل، فإن السعادة ترتبط إذا بالحياة التي هي على نوع يختلف عن الأنواع الأخرى. ولست أعني بأنواع الحياة هنا ما يقصد بتقابل أنواع الجنس الواحد في أكثرها: بل ما تدل عليه بالقول إن هذا الحد هو السابق وذلك هو اللاحق.

إن للحياة إذًا وجوهًا شتى يحصل فيها تميز بحسب الأوليات وبحسب الثانويات وهلم جرا، ومن ثم تقال على سبيل الاتفاق، فلا تكون في النبات مثلما هي في الحيوان غير الناطق، على أن أنواع الحياة تميز حينئذ وفقًا لدرجة الإشراق والغموض، فلا غرو إن كان هذا القول يطبق أيضا وبالقياس على طيب الحياة. ثم إذا عد كل شيء في مستوى ما ارتساما لما في مستوى آخر، فواضح أن طيب الحياة في الأول ارتسام لطيب الحياة

في الثاني. وإذا كانت السعادة للذي يتمتع بالحياة الفائقة فقط، وهو الذي لا نقصان في حياته، فإن السعادة فقط لذلك الذي يتمتع بالحياة الفائقة. ذلك لأنه يكون حاصلا على الخير الأسمى، ما دام الخير الأسمى في الأيس أن يكون الأيس حيا حقا وأن يكون ذا حياة كاملة. فلا يكون الخير حينئذ أمرا دخيلا على صاحب تلك الحياة، ولا يكون هذا فقط صاحب طاقة تضاف إلى ذاته فتؤهله إلى أن يصبح بخير: فما عسى أن يضاف إلى الحياة الكاملة، لتصبح على خير ما يمكن أن يكون؟ إن قيل: حقيقة الخير بالذات، قلت: هذا هو المذهب الذي نطمئن إليه، على أنا لسنا نبحث هنا عن الخير على أنه يكون سببًا، بل إنه من ضمنيات الحياة. إن الحياة الكاملة الحقة، الثابتة حقًّا، إنما هي الحياة القائمة في تلك الطبيعة الروحانية؛ وإن الأنواع الأخرى من الحياة ناقصة، بل هي انعكاسات للحياة التامة، لا الحياة بكاملها وصفائها؛ بل إن كونها ناقصة ليس أحرى بها من كونها مخالفة لتلك الحياة الكاملة. هذا أمر طالما عدنا إليه في أبحاثنا. ولنذكر الآن مع ذلك على سبيل الاختصار أنه ما دامت الأحياء كلها من أصل واحد، وليست متساوية بما لديها من الحياة، فلا بد من أن يكون ذلك الأصل هو الحياة الأولى بوجهها الأكمل.

4- ولئن استطاع الإنسان أن يحصل على الحياة الكاملة، فالإنسان سعيد إذا حصل على تلك الحياة. وإلا فإن السعادة تقصر على الآلهة ما دامت تلك الحياة لا تتم إلا لهم. أما الآن وقد أثبتنا السعادة للإنسان أيضا، فينبغي أن نبحث كيف يتم ذلك؟ فلنقل إذًا إن الحياة الكاملة تحصل في الإنسان ليس فقط عندما تحصل فيه حياة الإحساس، بل أيضا النطق والروح الحق، وهذا ثابت بأكثر من دليل. ولكن هل تحصل فيه هذه الحياة كأنه أمر مختلف عنه؟ كلا فما من إنسان إلا وفيه ذلك، بالقوة أو بالفعل، فنقول عنه حينئذ إنه سعيد. ولكن ذلك الأصل الذي يكون في الإنسان نوعًا كاملًا من أنواع الحياة، أنقول فيه إنه جزء من الإنسان؟ نعم عند عامة الناس: فإن لهم ذلك النوع من الحياة بالقوة، بحيث إنه فيهم كجزء منهم؛ أما السعيد، فهو الذي أصبح بنفسه تلك الحياة، وتوصل معها إلى أن يكونا معا شيئا واحدًا، ثم إن الأمور الأخرى بعد ذلك، تقوم فقط من حوله، فلا تعتبر جزءا منه

طالما لا يريدها، وهي ليست منه إلا بقدر ما يريد. فما الخير لذلك الإنسان، إنه هو ذاته الخير لذاته، بفضل ما هو ثابت فيه. أما الخير الذي في الملأ الأعلى، فهو فقط علة الخير الذي فيه: فذلك الخير شيء وهذا الخير الحاضر شيء آخر. والدليل على أن الوضع كذلك: هو أن الإنسان، عندما يصبح في تلك الحالة، لا يسعى بعد ذلك وراء شيء قط. وليت شعري وراء أي شيء يسعى؟ أما من الدنيويات فما يريد شيئا، وأما الخير الأفضل فهو معه. إن من حصلت فيه الحياة على هذا الوجه، هو في حالة المكتفي المستغني. وإذا كان مجتهدًا، اعتمد على نفسه فقط لتأمين السعادة واكتساب الخير، فما من خير إلا وهو في قبضته. ولكنه إذا طلب شيئا، إنما قصده شيئا ضروريًّا، وليس لنفسه بل لأمر من الأمور التي تخصه. فإنما يطلب ذلك الشيء للجسد المرتبط به. إذ إن للجسد ولو كان حيًّا، أمورا خاصة به، هي غير أمور الإنسان على ما وصفناه. والإنسان يعرف تلك الأمور، فيؤمن منها للجسد ما يؤمنه، بدون أن ينزع شيئا من حياته الخاصة. فإن يقلب له الدهر ظهر المجنّ، لا يصب في سعادته، بل يبقى على مثل تلك الحياة الكاملة. وعند موت ذويه وأصحابه، يعرف الموت ويعرفه أيضا هؤلاء الذين يكابدونه، ما داموا من ذوي الاجتهاد، وإذا مات ذووه وأصحابه لم يصبه الحزن على موتهم في ذاته، بل في الناحية المعدومة الروح منه، فلا يناله منها اضطراب.

5- هذا وما شأن الأوجاع والأمراض؟ ما شأن العوائق التي تحبس عن الفعل بوجه عام؟ وما القول أيضا فيما إذا كان الإنسان قد فقد تعقب ذاته، وهو أمر يحصل من أثر المخدرات وبعض الأمراض؟ بله إذا كان ذلك الإنسان ذا فقر ومعيبة، فكيف يكون في تلك الحالات صاحب حياة طيبة، متمتعا بالسعادة؟ لا شك في أن من أمعن النظر في تلك الأمور، توقف مترددا لا سيما إذا تذكر مصائب «بريام» المشهورة. نعم قد يصبر على كل تلك الشدائد، بل قد يصبر عليها بيسر وسهولة، إلا أنه لم يردها. وما الحياة السعيدة إلا في ما يراد. هذا مع العلم أن المجتهد ليس نفسا مجتهدة فقط، حتى لا يقام في حدود ذاته لكيانه الجسدي حساب. قد

يقال إنه لا مانع من التسليم بأن يعتبر الجسد على ما وصفناه، أعني على أنه جزء من الإنسان، ولكن بقدر ما ترتفع تأثرات الجسد وتنتهي إلى هذا الإنسان، وعلى سبيل التعاكس، بقدر ما يكون اختيار الإنسان للأمور أو تجنبه إياها لصالح الجسد. ولكن إذا عُدت اللذة من قوام الحياة السعيدة، فكيف يكون سعيدا من أصيب بحادثات الدهر وضرباته حتى ولو أصابته وهو في حال المجتهد؟ إن حالة كتلك التي وصفنا، قائمة بالسعادة والاكتفاء بالذات، إنما هي للآلهة، أما الإنسان، فإنه أضيف إليه ما هو من الشأن الأقل، وهذا أمر يقتضي أن تطلب السعادة الحاصلة فيه بالنسبة إلى الجملة، وليس فقط بالنسبة إلى ما هو بعضه. فإذا ساءت حالته في بعضه منع بعضه الآخر حتما عن الانصراف إلى ما هو من شأنه؛ لأن أمور بعضه الأول ليست على حسن الحال. وإلا فلا بد من الإقلاع عن الجسد، وعن إحساس الجسد، وهكذا نطلب الاكتفاء والاستغناء للحصول على السعادة.

(3) ابن خلدون يتحدث عن هرم الدولة

ويعمم على كل الدول(*)

يقول ابن خلدون (1332 - 1406م):

«... اعلم أن أول ما يقع من آثار الهرم في الدولة انقسامها. وذلك أن الملك عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم إلى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به، يأنف حينئذ عن المشاركة، ويصير إلى قطع أسبابها ما استطاع، بإهلاك من استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه. فربما ارتاب المساهمون له في ذلك بأنفسهم، ونزعوا إلى القاصية واجتمع إليهم من يلحق بهم، مثل حالهم من الاغترار والاسترابة. ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية؛ فيستبعد ذلك النازع من القرابة فيها. ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة، حتى يقاسم الدولة أو يكاد.

وانظر ذلك في الدولة الإسلامية العربية حين كان أمرًا حزينًا مجتمعيًا، ونطاقها ممتدا في الاتساع، وعصبية بني عبد مناف واحدة غالبة على سائر مضر، فلم ينبض عرق من الخلاف سائر أيامه؛ إلا ما كان من بدعة الخوارج المستميتين في شأن بدعتهم، لم يكن ذلك لنزعة ملك ولا رئاسة، ولم يتم أمرهم لمزاحمتهم العصبية القوية.

ثم لما خرج الأمر من بني أمية، واستقل بنو العباس بالأمر، وكانت الدولة العربية قد بلغت الغاية من الغلب والترف، وآذنت بالتقلص عن القاصية، نزع عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، قاصية دولة الإسلام، فاستحدث بها ملكا واقتطعها عن دولتهم وصير الدولة دولتين. ثم نزع إدريس إلى المغرب وخرج به وقام بأمره، وأمر ابنه من بعده

(*) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية ببيروت.

البرابرة من أوربة ومغيلة وزناتة، واستولى على ناحية المغربين. ثم ازدادت الدولة تقلصا فاضطرب الأغالبة في الامتناع عليهم. ثم خرج الشيعة وقام بأمرهم كتامة وصنهاجة، واستولوا على إفريقية والمغرب، ثم مصر والشام والحجاز، وغلبوا على الأدارسة، وقسموا الدولة دولتين أخريين، وصارت الدولة العربية ثلاث دول: دولة بني العباس بمركز العرب، وأصلهم ومادتهم الإسلام؛ ودولة بني أمية المجددين بالأندلس ملكهم القديم وخلافتهم بالمشرق، ودولة العبيديين بإفريقية ومصر والشام والحجاز. ولم تزل هذه الدول إلى أن كان انقراضها متقاربا أو جميعًا.

وكذلك انقسمت دولة بني العباس بدول أخرى: وكان بالقاصية بنو سامان فيما وراء النهر وخراسان؛ والعلوية في الديلم وطبرستان؛ وآل ذلك إلى استيلاء الديلم على العراقين وعلى بغداد والخلفاء. ثم جاء السلجوقية فملكوا جميع ذلك. ثم انقسمت دولتهم أيضا بعد الاستفحال كما هو معروف في أخبارهم.

وكذلك اعتبره في دولة صنهاجة بالمغرب وإفريقية، لما بلغت إلى غايتها أيام باديس ابن المنصور، خرج عليه عمه حماد واقتطع ممالك الغرب لنفسه، ما بين جبل أوراس إلى تلمسان وملوية، واختط القلعة بجبل كتامة حيال المسيلة، ونزلها واستولى على مركزهم أشير بجبل تيطري، واستحدث ملكًا آخر قسيما لملك آل باديس، وبقي آل باديس بالقيروان وما إليها، ولم يزل إلى أن انقرض أمرهما جميعًا.

وكذلك دولة الموحدين لما تقلص ظلها ثار بإفريقية بنو أبي حفص فاستقلوا بها، واستحدثوا ملكا لأعقابهم بنواحيها. ثم لما استفحل أمرهم واستولى على الغاية، خرج على الممالك الغربية من أعقابهم الأمير أبو زكريا يحيى ابن السلطان أبي إسحاق إبراهيم رابع خلفائهم، واستحدث ملكا ببجاية وقسنطينة وما إليها، أورثه بنيه، وقسموا به الدولة قسمين، ثم استولى على كرسي الحضرة بتونس، ثم انقسم الملك ما بين أعقابهم، ثم عاد الاستيلاء فيهم.

وقد ينتهي الانقسام إلى أكثر من دولتين وثلاث وفي غير أعياص الملك من قومه، كما وقع في ملوك الطوائف بالأندلس، وملوك العجم بالمشرق، وفي ملك صنهاجة بإفريقية؛ فقد كان لآخر دولتهم في كل حصن من حصون إفريقية ثائر مستقل بأمره كما تقدم ذكره، وكذا حال الجريد والزاب من إفريقية قبيل هذا العهد كما نذكره.

وهكذا شأن كل دولة لا بد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلص ظل الغلب فيقتسم أعياصها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر وتتعدد فيها الدول، والله وارث الأرض ومن عليها».

(4) سارتر يحلل رؤية الوجوديين

حول «الوجود يسبق الماهية» ويعمم رؤيته(*)

يقول جان بول سارتر (1905 - 1980م):

«... والآن ماذا نعني عندما نقول إن الوجود سابق على الماهية؟ إننا نعني أن الإنسان يوجد أولًا، ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محددة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر. بدأ ولم يكن شيئا، وهو لن يكون شيئا إلا بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه.

وهكذا لا يكون للإنسانية شيء اسمه الطبيعة البشرية؛ لأنه لا يوجد الرب الذي تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقًا للفكرة المسبقة التي لديه عن كل.

إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التي يقفزها إلى الوجود.

والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه. هذا هو المبدأ الأول من مبادئ الوجودية، وهذا هو ما يسميه الناس ذاتيتها مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد إلينا. لكننا لا نعني بها سوى أن للإنسان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة؛ لأننا نعني أن نقول إن الإنسان يوجد أساسا ثم يكون، وهو يكون شيئا، يمتد بذاته نحو المستقبل، وهو يعي أنه يمتد بها إلى المستقبل، فالإنسان مشروع، مشروع يمتلك حياة ذاتية، بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب.

(*) جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، الترجمة العربية لعبد المنعم الحفني، بدون دار نشر، القاهرة، 1977م.

وقبل أن يكون الإنسان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه، ولا حتى في سماء الذكاء: إن الإنسان لن يحقق لنفسه الوجود، ولن يناله إلا بعد أن يكون ما يهدف إلى أن يكونه، وليس ما يرغب أن يكونه؛ لأن ما نفهمه عادة من الرغبة أو الإرادة، هو أنها قرار واعٍ نتخذه - غالبًا - بعد أن نكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن عليه، فقد أرغب أن أنضم إلى حزب من الأحزاب، أو أن أكتب كتابا، أو أن أتزوج؛ لكن في حالة كهذه فإن ما يسمى عادة باسم إرادتي إن هو إلا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوًا، فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالإنسان مسئول عما هو عليه. وإذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هي وضعها «كل فرد وصيا على نفسه مسئولا عما هي عليه مسئولية كاملة».

وعندما نقول إن الإنسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعني أنه مسئول عن شخصه، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس، فكلمة «ذاتية» لا ينبغي أن تفهم إلا على معنيين، ولكن خصومنا لا يأبهون إلا لمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد.

إن الذاتية تعني حرية الفرد الواحد من جهة، وأن الإنسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الإنسانية من جهة أخرى، والمعنى الثاني هو المعنى الأعمق في الوجودية.

وعندما نقول إن الإنسان يختار لنفسه، لا نعني أن كلًّا منا يجب أن يختار لنفسه، بل نحن نعني أنه يختار لنفسه، وهو إذ يختار لنفسه يختار لكل الناس؛ لأن الإنسان في الواقع وهو يمارس الاختيار كي يخلق نفسه كما يريد لنفسه، لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق.

إنه باختياره لذاته يختار أيضًا لبقية الناس، فلا عمل من أعمالنا في خلقه لما نريد أن نكونه، إلا ويساهم أيضًا في خلق صورة الإنسان كما نتصوره، وكما نظن أنه يجب أن يكون.

إن اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار وإعلاء لشأنه، وكأننا نقول لكل الناس: اختاروا مثلما اخترنا، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا، وما نختاره دائما خير لنا، ومن ثم فهو خير لكل الناس.

ثم إذا كان الوجود سابقًا على الماهية، وإذا كنا سنشكل الصورة التي سنكون عليها أثناء عملية وجودنا، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا، والعصر كله الذي نجد فيه أنفسنا.

بهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن؛ لأن الصورة التي سنكون عليها ليست شيئًا يخصنا نحن وحدنا، ولكنها شيء يخص الناس جميعًا، والعصر كله الذي تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس.

فلو كنت عاملًا من العمال مثلًا، واخترت الانضمام إلى نقابة مسيحية بدلا من نقابة شيوعية؛ ولو كنت بانضمامي هذا أريد أن أقول إن خضوع الإنسان لقضاء الله وقدره هو أنسب الحلول الموافقة للإنسان، وأن مملكة الإنسان ليست من هذه الأرض؛ فإن انضمامي هذا ودلالته لا يلزمني أنا وحدي بل يلزم الإنسانية كلها.

إن الخضوع لقضاء الله وقدره هو إرادتي لكل الناس، وعملي هذا هو إلزام لكل البشرية.

أو لنأخذ حالة من الحالات الشخصية، ولنفترض أني قررت أن أتزوج وأنجب أولادًا، فإن قراري هذا ولو أنه نابع من موقفي، أو من عاطفتي أو رغبتي، فإنني ألزم به نفسي، وألزم به الإنسانية جمعاء: أن تأخذ بفكرة الزواج وتمارسها؛ فأنا مسئول إذن عن نفسي وعن كل الناس، وأنا أخلق صورة معينة لما يجب أن يكون عليه الإنسان، وكما أريده أن يكون؛ فباختياري لذاتي وإبداعي لنفسي أختار الإنسان وأبدع الصورة التي يجب أن يكون عليها.

والآن أعتقد أن ما قلناه قد يسمح لنا بتفهم معنى كلمات ضخمة رنانة بعض الشيء مثل القلق، والسقوط، واليأس. ولكننا سوف نرى أن معنى هذه الكلمات غاية في البساطة، ولنتناول الكلمة الأولى - القلق - ماذا نعني بالقلق؟

إن الوجود ليعلن صراحة أن الإنسان يحيا في قلق ويكابد القلق.

وهو يعني من ذلك أن الإنسان عندما يلزم نفسه تجاه شيء ما، ويدرك في نفس الوقت أن اختياره سيكون اختيارا لما سيكونه، وأنه يختار لنفسه وحدها، بل هو مشروع لنفسه، يختار للإنسانية كلها في نفس الوقت، ففي لحظة كهذه لا يمكن للإنسان أن يهرب من الإحساس بالمسئولية الكاملة العميقة.

وهناك كثيرون لا يحسون مثل هذا الإحساس، لكننا نستطيع أن نؤكد أن أمثال هؤلاء يخفون قلقهم ويهربون منه. وكثيرون منهم يظنون أنهم بعملهم هذا لا يلزمون سوى أنفسهم، فإذا سألناهم: ولو تصرف الناس كما تتصرفون؟ أجابوا: لكنهم لا يتصرفون كما نتصرف.

والحقيقة أننا يجب أن نسأل أنفسنا دائما هذا السؤال: ماذا لو تصرف الناس كما يتصرف هؤلاء؟ وسنجد أنه سؤال صعب، وأننا لا يمكن أن نهرب من فكرة مقلقة كهذه إلا إذا كنا نريد أن نخدع أنفسنا بطريقة أو بأخرى.

إن الذي يكذب ويلوم نفسه بحجة أن الناس لا يكذبون مثله هو شخص غير مرتاح الضمير؛ لأن عملية الكذب تتضمن أنه اختار الكذب لكل الناس كي يمارسوه مثلما يمارسه هو، أي أن الكذب وهو قيمة قد اختارها لنفسه واختارها للكافة.

ولكنه بالحط من الكذب ولوم نفسه عليه ينكره كقيمة، ومن هنا يأتي تخبط مثل هذا النوع من الكاذبين، وتخبط ضمائرهم معهم. وهو إذ يخفي كذبه من ناحية، فإن قلقه يكشفه من الناحية الأخرى، وقلقه هذا هو القلق الذي أسماه كيركجورد «قلق إبراهيم».

أنتم تعرفون قصة إبراهيم: أمر ملاكٌ إبراهيمَ أن يضحي بابنه، وكان لا بد من الطاعة والانصياع ما دام أن الملاك هو الذي أمره قائلا: «أنت يا إبراهيم، ستضحي بابنك».

لكن أي واحد مكان إبراهيم كان سيسائل نفسه حتما ما إذا كان الذي أمره هو حقًّا ملاك، ولربما تساءل كذلك: وهل أنا حقا إبراهيم المقصود؟ وما الدليل على أنه هو الملاك وأنا إبراهيم؟

لقد ادعت مرة امرأة مجنونة جنونًا معينًا أن شخصا ما يضرب لها دائما موعدًا في التليفون ويأمرها بإتيان أشياء معينة، ولما سألها الطبيب: لكن من الذي يكلمك؟ ردت المرأة المجنونة: يقول إنه الله.

لكن ماذا يثبت لها أنه الله؟ لو حدث أن ظهر لي ملاك، فما هو الدليل على أنه ملاك؟ أو إذا تصادف وكنت أسمع أصواتًا، فمن الذي يستطيع أن يثبت أنها صادرة من السماء وليست عن جهنم، أو من لا شعوري، أو من حالة باثولوجية خاصة؟ ومن يستطيع أن يثبت أنها أصوات موجهة لي أنا؟

ومن يثبت إذن أني شخص لا يرقى الخطأ إلى ما يصدره، وأني مهيأ لفرض تصوري عن الإنسان واختياري له على الإنسانية كلها؟

إني لن أجد ما يثبت لي ذلك أو يقنعني. فإذا كنت أسمع صوتًا يتحدث إلي، فإنما تفسير هذا الصوت مرده لي أنا، فأنا الذي أقرر ما إذا كان هذا الصوت صادرًا أم غير صادر عن ملاك. وإذا اعتبرت فعلًا ما خيرًا فأنا الوحيد الذي يقرر أنه خير وليس شرًا.

ما من دليل يقوي تصوري أني إبراهيم، مع ذلك فعلي أن آتي من الأفعال في كل لحظة ما يصلح منها أن يكون مثالًا يحتذى؛ لأن كل ما يصدر عن كل فرد يجب أن يصدر عنه كأنما الجنس البشري كله قد سلط نظراته على ما يأتيه، وسوف ينظم سلوك أفراده تنظيمًا يتفق مع أفعاله.

وهكذا يجد كل فرد نفسه يسائل نفسه: هل من حقي أن أتصرف بهذه الطريقة التي ستكون المثل الذي تحتذيه الإنسانية؟ وإذا لم يسائل الإنسان نفسه هذا السؤال فإنه يخدع قلقه ويداريه.

ومن الواضح أن القلق الذي نعنيه هنا ليس هو القلق الذي يؤدي إلى الاستكانة واللافعل، لكنه القلق الصافي والبسيط، من النوع الذي يعرفه كل من تحمل مسئولية من المسئوليات في يوم من الأيام.

مثلًا عندما يتحمل قائد من القواد مسئولية إحدى الهجمات، ويرسل مجموعة من رجاله إلى موتهم، فهو الذي يختار، وهو في أعماقه الذي اختار فعلًا، ولا شك أن تصرفه مرده إلى أوامر صادرة إليه من سلطة عليا، ولكن أوامر هذه السلطة تحتاج إلى تفسير وشرح، وهو الوحيد الذي سيفسرها ويشرحها، وتفسيره لها هو الذي تتوقف عليه حياة عشرة، أو أربعة عشر أو عشرين رجلًا.

وهو إذ يقر قراره ويصل إلى حل، فإنما يفعل ذلك والقلق يملؤه، قلق من نوع خاص. وكل القادة يعرفون هذا القلق، بل هو على العكس صميم ما يأتونه من تحرك وما يصدرونه من تصرفات؛ لأن الحركة تفترض بداءة وجود العديد من الإمكانيات، وفي اختيار القائد لإمكانية منها دون الباقيات إعلاء لقيمة هذه الإمكانيات على قيمة ما عداها، وإلا ما كان قد اختارها.

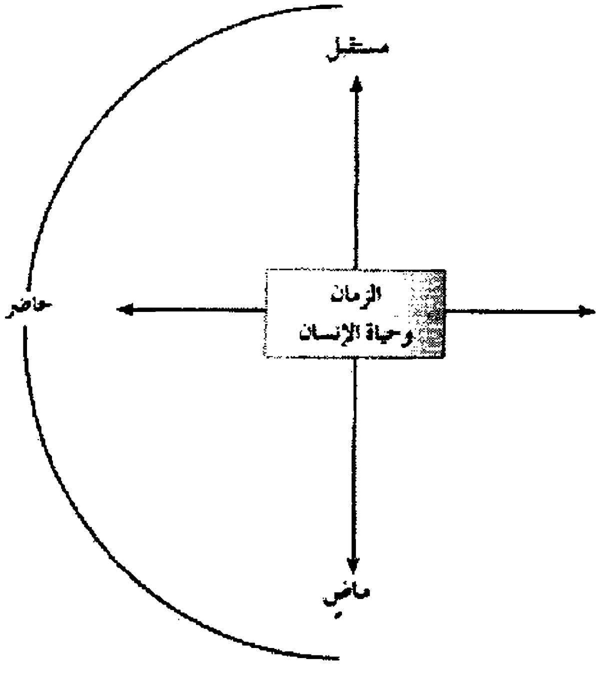
وهذا النوع من القلق الذي تصفه الوجودية هو القلق الذي يتبين خلال ممارسة المسئولية ممارسة مباشرة تجاه الآخرين الذين يلزمهم القلق. إنه ليس بحاجز يفصلنا عن العمل، ولكنه جزء من العمل وشرط لقيامه.

الفصل التاسع

التنبؤ وقراءة المستقبل

تمهيد:

من المهارات المهمة التي يكتسبها أي دارس من دراسة الفكر الفلسفي مهارة التنبؤ وقراءة المستقبل، فالفيلسوف عادة ما ينظر إلى الزمان على أنه لحظات ثلاث؛ الماضي – الحاضر – المستقبل. فهو دائما مشغول بهذه اللحظات الثلاث وإن كان شاغله الأهم هو المستقبل. فالفلسفة باعتبارها علم دراسة ما ينبغي أن يكون غير العلم الذي تنصب الدراسة فيه على تفسير ما هو قائم من ظواهر وأحداث.



المستقبل ابن الماضي والحاضر والتنبؤ بأحداثه وأفكاره هو أساس تطوير الحاضر ونقد الماضي وصنع التقدم في المستقبل

شكل (11) الزمان وحياة الإنسان

إن الفيلسوف رغم أنه يبدأ تأملاته من النظر في الواقع المعيش إلا أن الهدف لديه دائما هو ماذا ستكون عليه صورة المستقبل؟ أو ماذا نبغي أن تكون عليه صورة المستقبل؟ أو ماذا ينبغي أن تكون عليه صورة المستقبل؟ فالمستقبل عنده هو الأهم، فالحاضر دائما فيه من المشكلات ما فيه، وفيه من الأمراض الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية... إلخ ما يقلق راحة الفيلسوف ويؤرقه. وهو بعد إدراكه وقلقه بشأن ما يعانيه عصره ومجتمعه من أمراض ومشكلات وعوائق تعوق التقدم الإنساني في مختلف مجالات الحياة، يحاول استجلاء أسباب هذه الأمراض وتلك المشكلات بهدف التغلب على هذه العوائق، وهو في إطار هذا الاستجلاء لصورة الحاضر وأسباب مشكلاته وأمراضه عادة ما يستعرض المذاهب الفكرية السابقة عليه والمعاصرة له لعله يجد فيها سببا من أسباب هذه المشكلات، أو لعله يجد فيها حلا لهذه المشكلات، وإن لم يجد فهو بلا شك سينقدها ويتجاوزها، محاولًا وضع رؤية جديدة صالحة لنقل مجتمعه وعصره من حال يسودها الجمود والتردي إلى حال التقدم الفكري والازدهار الحضاري بوجه عام.

أولًا: الفلاسفة والمستقبل:

هكذا دائما كان دور الفلاسفة أصحاب المذاهب الفلسفية الكبرى عبر التاريخ، أولئك الذين كانت مذاهبهم هذه رائدة في استشراف المستقبل في ضوء نقد الماضي والحاضر، فهؤلاء الفلاسفة قادهم تأمل الحاضر إلى اكتشاف أمراضه وعلله وأسباب التخلف فيه، ثم قدموا تصورات لما ينبغي أن يكون عليه فكرنا في المستقبل حتى يمكن مواصلة التقدم الحضاري للبشرية جميعا وليس فقط لمواطنيهم ومجتمعاتهم؛ خذ مثلا نقد أفلاطون للسوفسطائيين ورفضه لما أحدثوه من فوضى فكرية وأخلاقية في المجتمع اليوناني ونقده لصور الحكم في عصره، وبناء على ذلك استشرف آفاق المستقبل بعدما رأى كيف أعدم الأثينيون سقراط لأنه حاول بمفرده وبمجادلاته إصلاح حال الأثينيين، لقد أسس الأكاديمية ليعلم من خلالها جيلا جديدًا من اليونان مثال الدولة والحكم، ومثال المعرفة والفهم للوصول إلى حقائق الأشياء وليس الوقوف عند ظواهرها

وجوانبها المادية أو الحسية. إن أفلاطون قدم تصورا لما ينبغي أن تكون عليه معرفتنا بالحقيقة، ولما ينبغي أن تكون عليه تصوراتنا عن الخير والجمال وما ينبغي أن تكون عليه الدولة المثالية من تحقيق لمثال العدالة في المجتمع السياسي، ذلك المثال الذي يراعي أن يكون لكل مواطن دوره في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في مجتمعه سواء كان من المنتجين أو من الجنود أو من الحكام.

وهكذا فعل أرسطو حينما نقلنا بفكره الفلسفي وبرؤيته العلمية الثاقبة إلى عصر جديد من عصور الفكر بتأسيسه لعلم المنطق وكشفه لصور الاستدلال المختلفة، تلك الصور التي إن فعلناها في فكرنا لما نجح السوفسطائيون في إيقاعنا في الخطأ، ولنجحنا بالتالي في اكتشاف المعارف الجديدة في علوم الرياضيات والعلوم الطبيعية المختلفة مستخدمين هذه المناهج الجديدة. ولم يكتف أرسطو بذلك بل طبق هو نفسه منهجه الجديد بصورتيه؛ الاستدلال الاستنباطي في علوم المنطق والرياضيات، والاستدلال الاستقرائي في علوم الفلك والطبيعة وعلوم الحيوان والنبات.

وقد ظل أرسطو بمنهجه الجديد وبكتاباته العلمية والفلسفية التي كانت بمثابة التأسيس الأول للعلوم المختلفة من علم المنطق مرورا بعلوم النفس والحيوان والنبات وانتهاء بالفلسفة وعلوم الأخلاق والسياسة، مسيطرا على الفكر الإنساني لأكثر من عشرين قرنا تالية. إلى أن نجح فلاسفة العصر الحديث بدءًا من فرنسيس بيكون وديكارت في تجاوزه بابتداع مناهج جديدة في التفكير العلمي والفلسفي، بعد نقد منهجه وخاصة في صورته المدرسية الجامدة التي كبلت تطور الفلسفة والعلوم ردحًا طويلا من الزمن.

لقد قدم بيكون رؤيته لمنهج علمي جديد تقدمت بفضله العلوم الطبيعية لأنه استند ببساطة على البدء بمشاهدة وملاحظة الظواهر الطبيعية، وتسجيل الملاحظات عنها ثم تفسيرها من خلال تصنيف هذه الملاحظات، واستبعاد الفروض غير الصحيحة في تفسير هذه الظاهرة أو تلك، ثم تفسيرها من خلال الفرض الذي تؤكده مجموعة الملاحظات التي سجلناها عن الظاهرة ذاتها. لقد نجح بيكون إذن في كتابه «الأورجانون الجديد» في

تقديم صورة أولى للمنهج الاستقرائي الذي ستتقدم بفضله العلوم الطبيعية، ذاك التقدم الهائل الذي شهدناه منذ مطلع العصر الحديث. لقد كشف بيكون بمنهجه الاستقرائي الجديد – الذي شاركه في الكشف عن الكثير من عناصره جون استيوارت مل – في التنبؤ بصورة المستقبل على الصعيد العلمي، ومات وهو يدشن صورة هذا المستقبل أثناء إجرائه إحدى التجارب المهمة في استجلاء حقيقة أن البرودة الشديدة تحفظ اللحوم من التعفن، وهي فكرة «الثلاجة» التي ننعم بها حتى الآن.

وعلى الجانب الآخر نجح ديكارت في نقد فلسفات عصره وكشف عن جمودها معلنا منهجه الفلسفي الجديد الذي يبدأ بالشك وإفراغ الذهن من كل ما فيه عبر الشك، ثم البدء في التوصل إلى الحقائق واحدة تلو الأخرى باستخدام العقل الواعي حدسا واستنباطا. لقد قدم ديكارت بفلسفته العقلية تلك صورة أولية ونموذجا احتذاه فلاسفة كثيرون بعده ليدشنوا عصرا جديدا من الفكر في أوروبا والغرب، هو عصر العقل.

لقد أصبح العصر الحديث عصر العقل وعصر العلم في آن معا بفضل ريادة المذهب العقلي الجديد لديكارت والذي تتلمذ عليه الكثيرون، والرؤية المنهجية العلمية الجديدة التي قدمها بيكون وعمقها وتتلمذ عليها العديد من الفلاسفة والعلماء.

ثانيًا: الفلسفة التنبؤية في الفكر المعاصر:

إن الفلسفة التنبؤية الحقة لا نجدها في التيارين التجريبي والعقلي في الفلسفة العلمية والميتافيزيقية الحديثة فقط، وإنما هي تتجلى بحق في فروع الفلسفة الجديدة وخاصة في فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة وفلسفة البيئة، وغيرها من الفروع المستحدثة في الفلسفة، والتي قامت لتنقد نتاج التقدم الذي حققته البشرية في القرنين الأخيرين، وتحذر من مخاطره في المستقبل سواء على البيئة الطبيعية التي يحيا فيها الإنسان، أو على الإنسان نفسه الذي تحول بفعل الاعتماد على الآلة وزيادة الاعتماد عليها إلى مجرد كائن قد تدمره اختراعاته، وتقضي على ملكاته الإبداعية في المستقبل القريب. لقد قام فلاسفة البيئة المعاصرون، وكذلك فلاسفة الأخلاق المعنيون بمستقبل البشرية بإطلاق

الصيحات التحذيرية من الاتجاهات المعاصرة للتقدم التقني والعلمي المدمر، فالخطر على الإنسان ومستقبله ليس مقصورًا على القنابل الذرية وتوابعها ونظائرها، بل إن الأخطر منها يكمن في مواصلة الأبحاث العلمية في مجال الهندسة الوراثية والاستنساخ والتكاثر اللاجنسي... إلخ.

وإذا كان فلاسفة الأخلاق وفلاسفة البيئة المعاصرون قد أطلقوا صيحات التحذير بشأن مستقبل التقدم العلمي، محاولين توجيه البحث العلمي لخدمة الإنسان بدلا من الإضرار به وبالبيئة التي يعيش فيها، فإن فلاسفة التاريخ والحضارة قد أطلقوا التحذيرات بشأن المستقبل من جانب آخر، إذ إنهم اكتشفوا أن حضارتهم الغربية تتجه إلى الاضمحلال والزوال نتيجة هذا التركيز على التقدم العلمي بصورته المادية التقنية، دون الاهتمام بالجوانب الأخلاقية والدينية. ومن خلال ذلك النقد الذي قدمه على سبيل المثال فلاسفة من أمثال اشبنجلر وإشفيتسر وتوينبي، تنبأ الأول والأخير بزوال الحضارة الغربية، وحدد توينبي صورة المستقبل بدقة حينما تنبأ بأن الدورة الحضارية القادمة ستسودها دول شرق آسيا بقيادة الصين.

وهكذا يقرأ الفلاسفة المستقبل لصالح الحاضر والمستقبل معًا؛ فقد تقرأ المستقبل لتحذر من كوارث يمكن تجنبها فورا، وقد تقرأ المستقبل لتعد نفسك ومجتمعك ومعاصريك لتحدياته، ولتنجحوا في التغلب عليها والمشاركة الإيجابية في أحداثه. وفي كل الأحوال فإن اكتسابك لمهارة التنبؤ وقراءة المستقبل مسألة مهمة للاستفادة من الدرس الفلسفي في حياتنا العملية والفكرية على حد سواء.

ثالثًا: تطبيقات وتدريبات:

اقرأ النصوص التالية التي تقدم لك صورا من الرؤى التنبؤية للفلاسفة ثم أجب على التساؤلات التالية وناقشها مع أستاذ المقرر ومع زملائك:

1- ما معنى التنبؤ لغويًا واصطلاحيًا في الفلسفة والعلم؟ وما الفرق بين التنبؤ بهذا المعنى وبين تنبؤ العرافين والمنجمين؟

2- ما الفرق بين التنبؤ الفلسفي بالمستقبل والتنبؤ العلمي به؟

3- هل توافق على ضرورة التنبؤ بالمستقبل؟ ولماذا؟

4- حاول أن تقدم نماذج أخرى من قراءاتك للتنبؤ بالمستقبل العلمي للبشرية أو مستقبل التفاعلات الحضارية بين الدول المعاصرة.

5- عبر عن نتائج قراءاتك تلك حول المستقبل وبحسب اهتماماتك سواء كانت علمية أو فلسفية، عبر عنها في مقالات تقدمها لأستاذ المقرر وتناقشها معه ومع زملائك.

6- حاول أن تتأمل المستقبل من أي زاوية من الزوايا التي تهمك، على سبيل المثال، ماذا تتنبأ بمستقبل مصر أو مستقبل العالم العربي؟ ما هو مستقبل التقدم العلمي في علم ما من العلوم التي تستهويك القراءة فيها؟ ما هو مستقبل العلاقة بين العرب وإسرائيل؟ ما هو مستقبل العالم العربي المشترك؟ وهل سيشهد توحدا أم مزيدا من الفرقة والتشتت؟ ما هو مستقبل الحضارة الإسلامية؟ هل سيظل المسلمون على تخلفهم أم سيتوحدون ويتجهون إلى التقدم؟ وما هي وسائل ذلك؟ وما أدلتك على الرؤية التنبؤية التي تراها؟

7- اكتب مقالًا توضح فيه أهمية التنبؤ بالمستقبل لتطوير الحاضر وبعث الحركة والحياة فيه.

8- استعن برؤى الفلاسفة وخاصة فلاسفة الحضارة والتاريخ وفلاسفة العلم، سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، في تأملاتك الخاصة حول المستقبل، واكتب تقارير أو مقالات حول تأملاتك هذه وحاول أن تعممها على زملائك وناقشها معهم.

9- اعقد مع زملائك والمهتمين حلقات نقاشية حول أي موضوع ترونه مهما في مستقبلكم ومستقبل وطنكم، ويمكنكم الاستعانة في هذه الحلقات النقاشية حول المستقبل بأحد المتخصصين في المجال الذي تودون معرفة مستقبل التقدم فيه.

10- حاول بالاستعانة بأستاذ المقرر وبالاتفاق معه تنظيم ندوات أو لقاءات مع المتخصصين في قراءة المستقبل العلمي أو الحضاري أو الفلسفي أو الاجتماعي أو الاقتصادي ... إلخ، واحرص على تلخيص هذه المحاضرات للمختصين، ويمكن أن تلخص نتيجة المناقشة خلال هذه الندوات لنشرها في مجلتكم العلمية، أو في كتيب صغير يوزع على زملائك وأصدقائك، ويمكنك مناقشتهم بعد ذلك في تلك الرؤى حول المستقبل.

(1) ياسبرز يحدد مهام الفلسفة تجاه المستقبل(*)

مهمة الفلسفة:

يقول ياسبرز (1883 - 1969م):

إن المهمة الدائمة للفلسفة هي أن تعين الإنسان على أن يصون ذاته وهو واعٍ للوجود؛ وبعبارة أخرى تعينه على أن يكون موجودًا حرًّا واثقًا من الله. وأداء هذه المهمة يتضمن عناصر دائمة:

وواجبنا اليوم كما هو في كل زمان أن نحقق وظيفة الفلسفة: ألا وهي إنماء المقولات والمناهج، وبناء المعارف الأساسية بناءً منظما، والسير على هدى في عالم العلوم، وتمثل تاريخ الفلسفة والدربة على التأمل الميتافيزيقي، وعلى التفكير الهادي في بحثنا عن حقيقة الوجود.

والفلسفة تهدف دائما إلى تحقيق استقلال الموجود الإنساني وفرديته. والإنسان يحقق ذلك الاستقلال عن طريق علاقته بالموجود في ذاته. وهو يحقق استقلاله عن كل ما يصادفه في العالم بقدر ما تكون صلته بمبدأ التعالي. فما أدركه «لاو - تي» في «الطاو» وما أدركه سقراط في الرسالة الإلهية والعلم، وما أدركه إرمية في يهوى الذي انكشف له، وما عرفه بوإيس، وجيوردانو برونو، واسبينوزا هو الذي جعلهم مستقلين. ويجب أن نميز بين هذا الاستقلال وبين الطيش الذي يُخضع كل شيء لإرادة متعسفة تسوقها النزوات، وبين القوة التي تتحدى الموت. ويتحقق هذا الاستقلال عند اتخاذ موقف من الآراء المتصارعة: فقد نجد الاستقلال «خارج العالم» في العزلة والانخلاع

(*) كارل ياسبرز: مستقبل الإنسانية، الترجمة العربية للدكتور عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1963م.

عن الدنيا. ونجده في العالم بالسعي والعمل دون أن نضل فيه. وعندئذ يصبح الفيلسوف الذي لا يريد حريته إلا مع حرية غيره، ولا يريد حياته إلا على اتصال بالآخرين، يصبح كذلك الذي تحدث عنه المجنون الذي كان يصيح خلف كونفشيوس قائلا: «ها هو ذا الرجل الذي يعرف أن الأمور التي تجري على ما ينبغي ومع ذلك يواصل السير». هذه حقيقة إن تكن تصدق على المعرفة المتناهية التي تجعل من المظهر مطلقًا، فإنها لا يمكن أن تزعزع حقيقة أشد عمقا ألا وهي حقيقة الإيمان الفلسفي.

والفلسفة تخاطب الفرد، وأيًا ما كانت حال العالم وفي أي موضع كان؛ فالتفكير الفلسفي يضع الإنسان وجهًا لوجه أمام ذاته، إذ إن أحدًا لا يستطيع أن يكون على اتصال بغيره إلا إذا كان محققا لذاته على الأصالة، وقادرًا على أن يمكن لذاته في الخلوة.

أما وقد بينا ما للفلسفة من مهمة دائمة، فما عسانا أن نقول عن مهمتها الراهنة؟

زعم بعضهم أن الإيمان بالعقل قد انقضى، والخطوة الحاسمة التي أتمها القرن العشرون هي رفض «اللوغوس» واطراح فكرة نظام كلي شامل. وبعض الناس يبتهجون بهذا لأن الحياة تبدو لهم وكأنها قد تحررت من كل قيد أو قهر، وآخرون يشكون من هذه الخيانة الكبرى للروح، ومن هذه النكبة التي لا بد في نظرهم أن تؤدي إلى هلاك الإنسانية. ونرد على ذلك فنقول: إن مسعى القرن العشرين مسعى لا غبار عليه؛ لأنه قد قضى على الاطمئنان الزائد إلى ذهن أسرف في الثقة بذاته، بعد أن توقف العقل عن تزويده بأسباب الحياة، وأعان على الكشف عن الوهم المتضمن في الاعتقاد بوجود اتساق كلي، كما أعان على وضع حد لركون الناس - ركونا لم يكن له مبرر - إلى وضع مثالي وقوانين مطلقة.

قد كانت تلك مواقف عظيمة وكلمات جميلة اختفت وراءها تلك الفاحشات التي كشف التحليل النفسي عنها النقاب. والتحليل النفسي، هذه الحركة الهادفة إلى العلاج، قد اتسع مداه حتى أصبح نظرة عامة إلى العالم شديدة الالتباس؛ وقد كان التحليل النفسي أمرًا مشروعًا إلى حد ما في عصر نفاق كان هو من أتباعه وعاش في كنفه.

إن اقتلاع الشجرة يعري الجذور، والجذور هنا عبارة عن الأصل الذي بدأ منه نمونا والذي نسيناه في زحمة الآراء والعادات والنظرات المجملة.

وواجبنا اليوم أن نعيد إقامة العقل بمعناه الصحيح في الوجود نفسه. ذلك هو المطلب الأشد إلحاحًا، في وضع روحي حدده «كيركجارد» و«نيتشه»، و«بسكال» و«دستويفسكي».

ولسنا بسبيل العودة إلى الوراء، فاليوم يلزمنا أن نحدد النقط التالية:

1- نبحث عن السلام عاملين بلا انقطاع على يقظة قلقنا.

2- علينا أن نمر بالعدمية لكي نتمثل التقاليد.

3- نلتمس العلوم خالصة كمقدمة ضرورية لحقيقة بحثنا الفلسفي.

4- كيف يتأتى للعقل أن يصبح إرادة تواصل لا حد لها؟

1- نبحث عن السلام، عاملين بلا انقطاع على يقظة قلقنا، السلام هو غرض البحث الفلسفي:

نريد أن نستوثق من بقاء شيء أبدي حتى في أبشع ضروب الدمار؛ وفي أوقات الشدة والكرب نتأمل أصل الإنسان؛ وإذا أصبح الموت قاب قوسين أو أدنى نميل إلى التفكير فيما يجعلنا غير مزعزعين. واليوم أيضا كان له أنبياؤه: لقد فزع كيركجارد ونيتشه حين تبينا عمق الهوة التي تنحدر الإنسانية إليها، فحاولا عبثا أن يوقظا عالما قد استسلم للنوم. وما أحوجنا اليوم إليهما لكي يأخذا بأيدينا ونحن نمارس تجاربنا الحاسمة! ولم يصل بعد كيركجارد ونيتشه إلى غرضهما ألا وهو إيقاظ الناس حقًّا.

وقد كانا هما مع ذلك استثناءين لا نموذجين، فمحاولة تقليدهما تكون أمرًا مخالفا لما أراداه، ومن يفهمهما يعرف أن ذلك مستحيل، لقد كانا لعصرهما ضحيتين ونبيين في آن واحد، وكلاهما جاء بأعمق حقيقة امتزجت بتوكيدات موضوعية مذهلة لا تزال غريبة علينا؛ فإن كيركجارد قد أول المسيحية تأويلا يجعل منها إيمانا باللامعقول، وتصميما سلبيا يستبعد كل اختيار نقوم به في وظيفة أو في زواج؛ والشهداء وحدهم هم المسيحيون

على الحقيقة. فإذا ارتضينا هذا التأويل كان معناه نهاية المسيحية. وقد بسط نيتشه أفكاره عن إرادة القوة، وعن «الإنسان الأعلى» وعن الرجعة الأبدية، وهذه الأفكار قد حيرت الكثير من العقول وما تزال غير مقبولة، شأنها شأن مسيحية كيركجارد التي بلغت حدًّا بعيدًا من التوتر، أوشكت معه أن تتقطع أوصالها. ومع ذلك فأكثر ما وجه إلى آرائهما من تفنيد لم يصب ما لرسالتهما من معنى حقيقي، ولم يكن إلا دعوة إلى الاسترسال في النوم. ولم تكن معارضة آرائهما إلا بإيراد حقائق عادية خالية من الطرافة؛ كان من شأنها أن تنتزع من وعينا الحافز القوي الذي كانا قد أودعاه فيه. ما من فلسفة تستطيع في المستقبل أن تنمو حقًّا دون أن تكون قد حاولت أن تفهم هذين المفكرين العظيمين، وتمضي في هذا الفهم إلى أبعد أغواره، فقد كان في انهيار أفكارهما ومأساة حياتهما كشف لحقائق لا يمكن الاستعاضة عنها. وما زالت أفكارهما عندنا خميرة ضرورية للقلق طالما بقي في أنفسنا سلام زائف.

2- علينا أن نمر بالعدمية لكي نتمثل التقاليد:

القلق معناه أن العدمية حاضرة عندنا لأننا جعلنا من إمكانيتها تجربة شخصية محضة. إن انهيار المعايير السليمة، والشعور بالفراغ أمر يقع في تجربتنا حينما نفتقد كل إيمان ووعي للذات يربط الشعب الذي ننتمي إليه. وقليل من الناس مروا بهذه التجربة في زمان نيتشه، وبعضهم منذ سنة 1933 وآخرون بعد ذلك؛ أما اليوم كل مفكر لا بد أن يكون قد مر بهذه التجربة، ولربما تهيأ لنا الآن أن نسمع الصوت المتعالي الذي تردد دائمًا في لحظات الانفجار حين ترك التاريخ نداءاته لتصل إلينا. والعدمية كحركة فكرية وكتجربة تاريخية، أصبحت الأداة التي تعيننا على السير نحو تمثل التقاليد تمثلا أعمق، لأنها منذ وقت مبكر لم تكن فحسب وسيلة لإعادتنا إلى الأصل - فهي قديمة قدم الفلسفة – بل كانت كذلك الحامض الذي جرب به ذهب الحقيقة وكان لا بد أن يقاومه.

يوجد في الفلسفة منذ البداية شيء لم يعد هنالك سبيل إلى تجاوزه. في خلال تغيير الظروف ومهام الحياة الإنسانية وفي خلال تقدم العلوم؛ وفي تنمية المقولات ومناهج

الفكر تكون دائمًا بسبيل إدراك الحقيقة الوحيدة الأبدية، في أحوال جديدة وبوسائل جديدة وربما بفرص أكبر للوضوح.

وواجبنا نحن أن نجد ابتداء من العدمية التي لا تتهيب المضي إلى أقصى نتائجها، هذه الحقيقة الأبدية. وهذا يفترض منحى في تمثل التقاليد يجعلنا لا نقنع بأن نعرف الأشياء بالنظر إليها من الخارج، بل نشارك فيها من الداخل، لأننا أصحاب الشأن وأولو الأمر فيها.

والواجب لذلك أن نبعد عن مجال الفلسفة الحقة فكرة التقدم مهما يكن من قيمتها للعلوم وللأداة الفلسفية ذاتها، فقد كان من الخطأ الاعتقاد بأن الآثار الفكرية اللاحقة قد بزت الآثار السابقة، فلم تترك لها إلا قيمة تاريخية، من حيث إنها تمثل درجة في سلم التقدم. كما أن من الخطأ النظر إلى كل جديد على أنه حق لأنه جديد، وكأن الاهتداء إلى ما لم يسبق نشره هو بلوغ لذروة التاريخ. كثيرا ما كان ذلك موقف الفلاسفة في العصور الأخيرة، إذا اكتشفوا شيئا جديدا استدركوا مصرحين بأنهم تركوا وراءهم كل الماضي وأنهم سيؤسسون الفلسفة الحقيقية لأول مرة، كذلك كان ديكارت وكذلك كان كانط – في قسط كبير من التواضع – وكذلك كان أولئك الذين يسمون بالمثاليين الألمان: فشته وهيجل وشلنج ونيتشه أخيرًا. ثم جاءت الكوميديا عقب الدراما. وفي سنة 1910 نشر «هوسرل» في الكراسة الأولى من مجلة «لوغوس» دراسة عن الفلسفة كعلم مضبوط. إن ما امتاز به فكره من ضبط وإحكام جعل منه رائدًا من رواد هذا الباب؛ فقد أقام الأسس التي أصبحت فيما بعد أسسًا حاسمة للفلسفة. وعندئذ انقسمت الآراء؛ ورغم التقدير العظيم الذي ظفر به المنحى العقلي للفينومنولوجيا وللكانطية الجديدة، وجد من المفكرين من تصدوا لمثل هذه المزاعم، وقاموا بغية البحث عن ماهية الفلسفة، وعن الأبدي الحقيقي في التقاليد، ولم يعودوا يتجهون نحو الجديد الذي نظروا إليه بعين الارتياب. لكن آخرين مضوا في سبيلهم مرددين نغمة التجديد المتهجم على القديم، ويبدو لي أن زوال تلك النغمة قد ابتدأ الآن. ولقد أدت فكرة التقدم إلى الخلط بين تجربتنا لما هو أصيل وبين البدعة التاريخية، وإلى الخلط بين الفلسفة والعلم الحديث.

وإلى جانب ذلك وجدنا البحث الفلسفي وقد أفسدته السيطرة والقوة والتأثر. والواقع أن الفلسفة تختلف كل الاختلاف عما كانت تبدو عليه في ضوء هذا التحريف: فإن شيئًا أبديا لهو حاضر ماثل، منذ أصبح الإنسان واعيا لذاته وعيا فلسفيا، أما انتزاع المرء من تربة التاريخ من أجل بدعة من البدع، واستخدام التاريخ وكأنه ركام من المخلفات يبحث الإنسان فيه عن مواد لتأويلات تعسفية، فذلك هو الطريق المؤدي إلى هوة العدمية. ويجب ألا نتزل عن استقلالنا في الحكم أمام شخصيات الماضي، فلا ننظر إليها على أنها مطلق، كما يجب ألا ننظر إليها من بعيد بارتياح لا يقيده أي التزام، ولكن يجب على الخصوص ألا ننخلع عن أنفسنا؛ إننا إذا اقترفنا هذا الخطأ فالعدمية ستعيدنا بعملية أليمة إلى الحقيقة الأصلية.

وإذا أفلت المرء من العدمية بميلاد جديد تصور تاريخ الفلسفة تصورًا مختلفًا كل الاختلاف، تصبح فيه الثلاثة آلاف سنة من هذا الماضي حضورًا واحدًا. وعندئذ تصبح البنايات العديدة التي بناها التفكير الفلسفي مشتملة في ذاتها على الحقيقة الوحيدة. وقد كان هيجل أول من حاول أن يفهم وحدة هذه العملية من عمليات الفكر، ولكنه قد صنع هذا وكأن كل ما قد سبقه إنما كان مرحلة تمهيدية وحقيقة جزئية بالقياس إلى مذهبه هو. غير أن الأمر المهم هو أن نتمثل ما تتم به الفلسفة في كل عصر، وذلك بالاتصال اتصالًا متجددًا أبدًا بالشخصيات العظيمة، شخصيات الماضي التي لم تتخلف عن الزمن والتي تحيا على الدوام.

إذا كانت الفلسفة كلها من شأن الحاضر، فإنها تعرف أن هذه السمة قد جاءتها من الأصل الذي هي مظهر له، وتعرف في الوقت نفسه مبلغ لزوم هذه التقاليد الشاملة، وهذه الذاكرة التي بدونها تضيع في ظلام لحظة خالصة بلا ماضٍ ولا مستقبل. وإذا عاشت الفلسفة في واقع الزمان عرفت حاضر الحقيقة الجوهرية ومعاصرة تلك الفلسفة الخالدة التي لا تكف عن إلغاء الزمان.

3- نلتمس العلوم خالصة كمقدمة ضرورية لبحثنا الفلسفي:

إن تطبيق العلم الذي قلب حياتنا هو نفسه محكوم بالعلم الحديث. ولكن هذا العلم قد مضى إلى أبعد من ذلك: قد أحدث في المجال الروحي أعمق انفصال عرفه التاريخ الإنساني؛ وخلافًا لما حدث بالنسبة لتطبيق العلم نجد قليلًا من الناس على وعي به، ونجد قليلا منهم قد عرفوه بخبراتهم الشخصية، وجمهرة الناس لا تزال تحيا في صورة من الفكر سابقة على العلم، وفي الوقت نفسه تستخدم ثمرات العلم، كما كان المتوحشون في الماضي يلبسون قبعات الأوروبيين وأزياءهم.

وبدايات العلم ترجع إلى عصر الإغريق القديم، ولكن في العصر الحديث فقط، منذ نهاية العصر الوسيط، وجد بحث علمي غير محدود حقًّا، يصطنع النقد الذاتي بغير قيد على الإطلاق، ويهاجم كل ما هو موجود أو كل ما يمكن أن يوجد في العالم.

والعلم يتقدم تقدما منهجيا، إنه يقيني وصحيح لدى الجميع. ولذلك الطابع الذي يتسم به حصل في كل مكان على تصديق إجماعي: إنه ينقد في وعي مسالكه الخاصة، ويستوثق من مجموع ما يدخل في حوزته في وقت معين؛ ولم يبلغ تمامه في أي مجال؛ وحياته تقدم متصل في نطاق المجهول؛ وكل ما يظهر في العالم يتخذه العالم موضوعًا له؛ ويستكشف ما لم يخطر لأحد على بال؛ وهو يشحذ وعينا بما هو موجود؛ ويزودنا بالمقدمات التي تعيننا على أن نتصرف في الحياة العملية، ابتغاء غايات لا يرسمها هو نفسه ولكن سرعان ما يجعل منها موضوعات دراسية.

والعلم شرط لا غنى عنه للبحث الفلسفي. ولكنه خلق وضعا روحيا يفرض على الفلسفة مهام ذات وضوح وذات صعوبة ليس لها بعد مثيل:

1- ينبغي أن يكتسب العلم كل صفاته: فإننا نجده على نحو ما يمارس في الفكر الجاري، مشوبا بتوكيدات وتصرفات غريبة عنه؛ وبعض العلماء قد طبقوه في صفائه القاسي الفخم على كل ما هو موجود في العالم. ولكننا إذا اعتبرنا الواقع الروحي في الوقت الحاضر وجدنا أننا بعيدون جدًّا عن هذا الاتجاه.

2- يجب أن يكشف عن الخرافة العلمية ويتغلب عليها. وقد عمد الناس إلى العلم، في عصرنا الذي ساد فيه عدم الاعتقاد، لكي يجدوا فيه شيئا خيل إليهم أنه ثابت وراسخ؛ صدقوا نتائج علمية مزعومة؛ وخضعوا خضوعا أعمى لأخصائيين مزعومين؛ وظنوا أنهم بفضل العلم وبفضل تخطيطات قائمة عليه سينجحون في وضع شيء من النظام في العالم كله؛ وانتظروا منه أن يحدد أغراضًا للحياة، وهو أمر لا يستطيع أن يقوم به؛ وكانوا يأملون أن يحصلوا، عن الوجود في مجموعه، على معرفة لا قبل للعلم أن يصل إليها.

3- الفلسفة نفسها ينبغي أن تلقي عليها أضواء على نحو جديد: فهي علم على المعنى القديم للعلم من حيث إنه فكر منهجي، ولكنها ليست علمًا على المعنى الخالص الذي أخذه هذا اللفظ في العصر الحديث، من حيث إن اللفظ يدل على دراسة للأشياء تؤدي إلى معرفة صحيحة إطلاقًا ويقينية ضرورية لدى الجميع.

والتوحيد بين الفلسفة والعلم الحديث الذي قرره ديكارت، هذا الخطأ الملائم للروح السائدة في تلك العصور، قد ساق العلم إلى الطمع في معرفة محيطة وأفسد الفلسفة. ومهمتنا اليوم أن نحقق صفاء العلوم وصفاء الفلسفة معًا: إنهما لا ينفصل أحدهما عن الآخر ولكنهما لا يختلطان؛ فليست الفلسفة علما خاصا إلى جانب العلوم الأخرى، ولا هي بالعلم الذي قد ينتج عن العلوم فيكون تتويجًا لها، ولا هي بالعلم الذي يكفل أسس العلوم الأخرى.

إنها تتمسك بالعلم؛ ونظرها يستخدم جميع الأنماط العلمية الخاصة؛ وبدون صفاء الحقيقة العلمية تصبح الحقيقة على العموم بعيدة المنال.

والعلم يحيا في التعاون المنظم بين الأنماط الخاصة، ويسترشد بأفكار هي أفكار فلسفية. ومع أن هذه الأفكار تتجلى من قبل في جميع البحوث المتخصصة، إلا أنه ليس من الممكن تأسيس هذه الأفكار ذاتها تأسيسًا علميًّا.

ووعي الحقيقة لا يمكن أن يجد صورته الصحيحة إلا مستندًا إلى علوم العصر الأخير. ولكن هذا لم يتم بعد؛ والسعي لتحقيقه هو من أشد مطالب العصر الحاضر إلحاحًا.

فخلافًا لتفتيت العلم إلى العديد من ضروب التخصص لا رابطة بينها؛ وخلافًا للخرافة العلمية في أذهان الجماهير، وخلافًا لسقوط الفلسفة بعد أن شابها الخلط بينها وبين العلم، ينبغي على العلم والفلسفة متحدين أن يرشدانا إلى طريق الحقيقة.

4- كيف يتأتى للعقل أن يصبح إرادة تواصل لا حد لها؟

طالما كان كل فعل من أفعال الحياة اليومية متسما بقيمة أكيدة مقبولة لدى الناس جميعًا، وجد رباط بين الناس، ولم يخلق التواصل مشكلة. قد كان يكفي أن يقال: «نستطيع أن نصلي معًا فإن لم نستطع فلنتحدث معًا». وقد تغير هذا منذ أمد غير بعيد والآن ونحن لا نستطيع أن نصلي معا، انقدنا إلى أن نعي وعيًا تامًّا تلك الحقيقة وهي أن حال الإنسان مرتبط بالتواصل، بلا تحفظ، بين إنسان وإنسان.

ويبدو الموجود مفككا بين الكثرة من الأفراد وتعدد مصادر الإيمان وبين شكل الجماعات البشرية التي خضعت للظروف التاريخية، كل منها على أرضها الخاصة. والعلم والتطبيق وحدهما مشتركان في هويتهما تحت شامل الوعي على العموم؛ ولكنهما لا يربطان الأفراد إلا من الجانب العام من وعيهم؛ وهما بالنسبة للإنسان في حياته الواقعية أدوات كفاح كما أنهما أدوات تواصل.

كل ما في الإنسان هو واقع مشخص تاريخي. والنظرة التاريخية معناها الاختلاف، ولذلك كان للتواصل مطالبه الخالصة.

ينبغي:

1- أن نترك أنفسنا ليبلغنا ما هو مختلف تاريخيا دون أن نصبح غير مخلصين لتاريخيته الخاصة به.

2- أن نعلق موضوعية ما هو في طريقه إلى أن يفرض صحته وحقيقته على الجميع، دون أن نضعف في أنفسنا مطلب الحق.

3- أن نعدل عما يدعيه الإيمان بأنه هو وحده الصحيح «لأن هذا الادعاء يقطع التواصل» دون أن نفقد مطلق أساسه الخاص.

4- أن نتقبل المعركة التي لا يمكن تفاديها مع ما هو مختلف تاريخيًا؛ ولكن يجب أن نرفع هذه المعركة إلى المستوى الذي تصبح فيه معركة أخوية يرتبط فيها الخصوم بالحقيقة التي تنبثق في المشاركة، لا في العزلة، ولا في التجافي ولا في واقع الفرد المنعزل.

5- أن نلتمس التعمق الذي لا ينكشف إلا خلال تفكك النظرات التاريخية المتكاثرة: إنني أنتسب إلى واحدة منها، ولكنها تعنيني جميعًا وتوجهني معًا نحو هذا العمق الجوهري.

والإيمان الفلسفي لا ينفصل عن الاستعداد للتواصل بلا تحفظ. لأن الحقيقة الصحيحة لا تنبثق، حين يلتقي إيمان بإيمان إلا في حضور «الشامل»، ولذلك حق لنا أن نقول إن أهل الاعتقاد وحدهم يحققون التواصل. وعلى العكس يصبح كل شيء زائفا إذا حددنا مضمون العقيدة تحديدا يجعلها متناثرة مبعثرة؛ ونستطيع أن نقول إذن إنه ليس من الممكن الكلام مع غلاة عقيدة معينة. أما الفلسفة فترى أن كل ما يقطع التواصل قهرًا أو عفوًا فهو رجس من عمل الشيطان. وقد اعترض على الإيمان الفلسفي بالاعتراض التالي: هذا الإيمان من قبيل الأماني، فالناس ليسوا على ما نظنهم، إنما تسوقهم أهواؤهم وإرادة القوة عندهم ومصالحهم الحيوية ومنافسات بعضهم لبعض. والتواصل يكاد يفشل دائمًا، وعند السواد الأعظم من الناس على كل حال والأفضل هو نظام تكفله مواضعات وقوانين، تخفي الشهوات الجامحة والضعة المتفشية، وهي أمور كثيرة التداول وتمنع كل تواصل. إن طلبت إلى الناس أكثر من اللازم فقدتهم، وبلا ريب يمكن الرد على هذا بقولنا:

1- إن الناس ليسوا على نحو ما هم عليه. إنهم دائما عند أنفسهم استفهام ومهمة، فجميع الأحكام القاطعة التي تطلق عليهم تتجاوز ما يمكن أن نعرفه عنهم.

2- إن تواصلا في أي صورة كان لازم للوجود الإنساني لزوما يجعله دائما ممكنًا ولا يمكن أبدا أن نعرف إلى أي حد يمكن أن يسير.

3- التواصل بلا حد ليس برنامجا بل هو إرادة جوهرية شاملة للإيمان الفلسفي، وهنا فقط تقوم نية التواصل ومناهجه في جميع مستوياته.

4- الاستعداد غير المحدود للتواصل ليس نتيجة لمعرفة، بل هو التصميم على سلوك طريق معين خلال الحياة الإنسانية. وفكرة التواصل ليست أمنية بعيدة التحقق ولكنها إيمان. ومن شأن كل واحد أن يسائل نفسه هل هو متجه إليه وهل هو معتقد به، لا كما يعتقد بحقيقة من حقائق عالم آخر، بل كما يعتقد بشيء حاضر كل الحضور: ترى هل هو يعتقد بأن في إمكاننا معشر البشر أن نحيا حقًّا وأن نتكلم معًا وأن نهتدي معًا إلى طريق الحقيقة، ونصبح هنالك محققين لذواتنا كما ينبغي؟

فيما ينتاب أنفسنا من هم حاضر، يبدو لنا أن التواصل هو المطلب الأساسي الموجه إلينا. وإلقاء الضوء على هذا التواصل، ابتداء من أصوله المتعددة، ووفقًا لأنماط الشامل يصبح أحد الموضوعات الرئيسية في التفكير الفلسفي. ولكن المعاونة على تحقيق التواصل في جميع صوره تحقيقًا يتناول حياة فلسفية بأسرها، هي المهمة التي ينبغي أن نضعها نصب أعيننا كل يوم.

(2) ميتشيو كاكو يرصد صورة لمستقبل علم الطب

بعد اكتشاف «الجينوم البشري»(*)

يقول ميتشيو كاكو (1947-؟):

إن سرعة تقدم العمل في مجال تسلسل الـ «د.ن.أ» مذهلة، فحتى سنوات قليلة ماضية لم يعرف العلماء إلا موقع عدد محدد من الجينات البشرية، وفي منتصف عام 1994 توسعت القائمة إلى 4700 جين أو حوالي 5٪ من المجموع الكلي، وحتى أواخر 1996 أحصي حوالي 16354 جينا أو حوالي 16٪ من المجموع الكلي. ويقول كولن: إذا أخذنا التقدمات المدهشة التي تمت في مجال تسلسل الـ «د.ن.أ» فإن هذه العملية تنجز بنسبة 99٪ في حدود عام 2002 أو 2003، على الرغم من أن الموازنة السنوية كانت 70٪ مما اقترح أصلًا.

وعند الانتهاء منه، فإن تأثير مشروع الجينوم البشري يمكن أن يكون أضخم بكثير من اكتشاف منديليف للجدول الدوري للعناصر في القرن التاسع عشر، والذي جلب في النهاية النظام لفوضى المادة، وأدى إلى ولادة الكيمياء الحديثة؛ فعن طريق تحليل الجدول الدوري أمكن التنبؤ بعناصر جديدة وبمواصفاتها من لا شيء، ولم يكن بإمكان الحضارة الحديثة باعتمادها على المعادن والخلائط والمذيبات والبلاستيك والمواد عالية التكنولوجيا، أن توجد من دون الجدول الدوري، وبالمثل، فقد تكون البيولوجيا والطب غير ممكنين في القرن الحادي والعشرين من دون الخريطة الجينية، التي يقدمها مشروع الجينوم البشري.

(*) ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية، ترجمة د.سعد الدين خرفان، عالم المعرفة (270)، الكويت 2001.

تنبؤات للمستقبل:

لقد ذكرت أنه من الممكن إجراء تقديرات معقولة إلى حد بعيد، حول تكنولوجيا الكمبيوتر حتى الـ 25 عامًا القادمة بسبب قانون مور، وبالمثل ولأن البحث في الـ «د.ن.أ» تحول بسرعة ليتم على الكمبيوتر واستخدام الإنسان الآلي، فقد حل نموذج جديد من قانون مور أخيرا في البيولوجيا، وهو: (أن عدد تسلسلات الـ «د.ن.أ» التي نستطيع تحديدها يتضاعف مرة كل سنتين تقريبا). وكما هي الحال في تكنولوجيا الكمبيوتر، فإن هذا القانون التنبئي الذي كان ناجحًا جدًّا إلى الآن، يجعل من الممكن النظر إلى المستقبل، وإجراء تقديرات معقولة لفترة الحصول على بعض الإنجازات الطبية المهمة. ولأن علم استنساخ الجينات مفهوم جدًّا، فإن كولينز وزميله والتر جيلبرت الحاصل على جائزة نوبل، وهو من جامعة هارفارد، يتوقعان رؤية السيناريو التالي من الآن وحتى نهاية 2020م.

- في حدود عام 2000 يرى جيلبرت: أن العلماء سيفكون الرموز الجينية من 20 إلى 50 مرضا وراثيا، سببت ألما لا يوصف منذ فجر البشرية، بما في ذلك تليف البنكرياس الحوصلي، وضمور العضلات والأنيميا المنجلية، ومرض تاي بساكس، ومرض سيولة الدم الوراثي ومرض هنتجتون.

- وفي فترة ليست أبعد من العام 2005 سيفك مشروع الجينوم البشري رموز 100 ألف جين أو ما يقرب من ذلك تشكل الجينوم البشري، مما يحل هذه الأسرار المسجونة في جيناتنا منذ ملايين السنين، ولأول مرة سيتمكن العلماء من رؤية الشفرة الجينية الكاملة للبشرية.

- وبحلول عام 2010 ستزداد الأنماط الجينية للأمراض الوراثية إلى حوالي 2000 أو 5000، مما يعطينا فهما كاملا تقريبا للأساس الجيني لهذه الأمراض القديمة. ويقول كولينز: من المحتمل - على نحو لا بأس به - أنه بحلول عام 2010، عندما تبلغ الثامنة عشرة من العمر، ستستطيع الحصول على طباعة لسجل بطاقتك، عن

مخاطرك الشخصية في التعرض للمرض في المستقبل، بناء على الجينات التي ورثتها.

- وبحلول عام 2020 أو 2030، فإن هذا كله سيتراكم في النهاية في شفرات الـ «د.ن.أ» الشخصية، ويدعي جيلرت «سيمكنك الذهاب إلى صيدلية والحصول على تسلسل الـ «د.ن.أ» الخاص بك على قرص مدمج، حيث يمكنك بعد ذلك فحصها في منزلك وعلى جهاز الكمبيوتر الخاص بك. ويتنبأ جيلبرت أن القرن الحادي والعشرين سيكون زمنًا مثيرًا، عندما ستتمكن من سحب قرص مدمج من جيب أحدنا ونقول «هنا إنسان ... إنه أنا ...»، وسيكون هذا القرص المدمج الإنجاز المتوج لبلايين الدولارات من البحث العلمي من قبل مئات من العلماء المتحمسين، الذين يعملون في كتابة موسوعة الحياة والتي تحتوي كل ما يلزم (مبدئيا) لبناء أنفسنا، وعندما يتم إنهاؤها سنحصل على كتيب تعليمات التشغيل لإنسان.

وتتردد أصداء الجهد الشديد المؤدي إلى شفرات الـ «د.ن.أ» الشخصية في المختبرات العلمية حول العالم منذ فترة، معطية إيانا الأمل في تغيير منحى الطب. وبحلول عام 2020 يمكن لخريطة من 100 ألف جين في جينومنا البشري أن تحدث ثورة في الطريقة التي نعالج بها المرض، مما يسمح لنا بخلق أنواع جديدة من المعالجات ومعالجة أمراض مستعصية كان يعتقد من قبل أنه لا شفاء منها. وسيكون لدى العلماء فيض من التكنولوجيات الجديدة مثل: المعالجة بالجينات والجزيئات الذكية لمهاجمة الأمراض القديمة. ويعتقد العديد من العلماء، أن أصنافا كثيرة من السرطان يفترض أن تكون قابلة للعلاج بحلول عام 2002 ويمكننا أن نتنبأ بشكل معقول أيضا، كيف سيبدو عالم «ما بعد الجينوم» من 2020 وحتى 2050. إن معرفة عناوين الشوارع وأرقام الهواتف للناس في الولايات المتحدة، لا تنبئك شيئا عن تركيب المجتمع الأمريكي. إن هذا لا يعني أننا نعرف ماذا يفعل الناس من أجل معيشتهم أو كيف تنظم الأعمال والمدارس والحكومة والفنون والعلوم والمؤسسات الأخرى. وبعبارات أخرى فإن امتلاك الجينوم البشري

لا يضمن أننا نعرف، كيف تتفاعل الجينات، وكيف تعمل، ولذا فإن التقدم الانفجاري من الآن وحتى 2020 خادع. ويتوقع العلماء أن يكون التقدم من 2020 وحتى 2050 أبطأ، لأنه لا يمكن حوسبة وظيفة الجينات والعلاقات بينها بسهولة. وقد يستغرق الأمر عدة عقود بعد عام 2020، ولكننا سنفهم أخيرًا الشبكة المعقدة للعلاقات المتبادلة بين الجينات، وعلى الأخص بالنسبة للأمراض متعددة الجينات والتي تتعلق بأكثر من جين واحد، وكيف تتسبب فيها عوامل من البيئة، بما في ذلك المرض العقلي ومرض الخرف المبكر والتهاب المفاصل وأمراض القلب وأمراض المناعة الذاتية. وعلى لائحة الأمراض متعددة الجينات قد تظهر الشيخوخة المبكرة. إن «جينات السن» التي يعتقد بعض العلماء أنها قد تتحكم في عملية التقدم في السن، قد تقدم الحل لإطالة آجالنا وقد يعالج الأطباء الشيخوخة في نهاية المطاف على أنها ظاهرة يمكن إيقافها، وبعد عام 2050 قد نتمكن من التحكم في الحياة نفسها.

الطب الجزيئي:

تنبأ جيلبرت بكل ثقة بأن التعرف على الخريطة الجينية وتسلسل الـ«د.ن.أ» لشخص سوف يقلب الطب رأسا على عقب، هذه الثورة تؤدي إلى نشأة نوع جديد من الطب يدعى أحيانا الطب النظري أو الطب الجزيئي الذي يكافح الأمراض على مستوى الجزيئات، وستمكننا المحاكاة بالكمبيوتر والواقع الافتراضي أن نهاجم الفيروسات والبكتيريا عند نقاط الضعف الجينية المحددة في عتادها الجزيئي، ولا يعني هذا كما يشير إلى ذلك البيولوجيون الجزيئيون بحذر، أنه يمكن اختزال الطب إلى مجموعة من الجزيئات، فهذا خطأ اختزالي، ولكن الثورة البيوجزيئية تسمح لنا بفهم التفاعلات المعقدة بين الجينات والبروتينات والخلايا وبيئتنا وحتى نفسياتنا.

إن إجراء فحص فسيولوجي اليوم أشبه بالذهاب إلى ميكانيكي غير كفء يقوم بتشخيص سيارتك عن طريق الاستماع إلى المحرك، فإذا كان المحرك يدور بنعومة، يقول الميكانيكي إن السيارة جيدة تماما، على الرغم من أنها قد تكون على حافة انهيار

كبير داخليا، وعندما تقود سيارتك بعيدا عن محطة الوقود قد تفشل كوابحها، أو قد تفقد القدرة على التحكم في مقودها. وبالمثل، فإن الفحص الفيزيائي اليوم يتألف عادة من اختبارات أولية قليلة على جسمك: مثل أخذ عينة من الدم وتحديد ضغط دمك. وما يحدث حقيقة داخل جسمك وخاصة على المستوى الجيني أو الجزيئي غير معروف بتاتًا، وحتى بعد اختبار طبي كامل بواسطة جهاز رسم القلب الكهربائي، يظل من الممكن أن تتعرض لنوبة قلبية، بمجرد أن تخرج من عيادة الطبيب. ومن المفارقة أن أفضل تكنولوجيا متاحة اليوم لا يمكنها التنبؤ بالتأكيد فيما إذا كنت ستسقط ميتا على أرض عيادة الطبيب. وأكثر من ذلك، ففي الوقت الذي يكتشف الطبيب فيه ورما مسرطنا قد يصبح الوقت متأخرا جدا، فقد يكون هناك مسبقا عدة مئات من الملايين من الخلايا السرطانية، التي تنمو وتنتشر داخل جسمك.

وبالمقابل تصور الذهاب إلى عيادة الطبيب من أجل فحص روتيني عام 2020، عندما يكون الكشف عن الـ «د.ن.أ» الشخصي متاحا، سيقوم طبيبك أولا بأخذ عينة من الدم التي ترسل إلى مختبر جيني، وفي حدود شهر ستكون تحت تصرف طبيبك صورة كاملة عن الـ «د.ن.أ» الخاص بك للاستفادة بها، وسيكون باستطاعة طبيبك أن يحمل هذه الصورة على جهاز كمبيوتر ليحدد بدوره إذا كان لديك مرض من 5 الآلاف مرض وراثي المعروفة، وسيستخدم طبيبك أيضا تسلسل الـ «د.ن.أ» للتنبؤ باحتمالات تعرضك لأي من الأمراض المتعلقة بها، وسيكون بمقدوره أن يوصي بإجراءات وقائية قبل سنوات من ظهور أي عرض لهذه الأمراض، ولذا سيكون تسلسل الـ «د.ن.أ» الشخصي لك هو القاعدة التي تحلل صحتك على أساسها، وقد يشفيك العلاج الجيني من بعض هذه الأمراض، التي كان يتعذر معالجتها سابقًا.

ويقول وليام هيزلتاين، أحد العاملين في مجال علوم الجينوم البشري إننا ندخل حقبة يمكن فيها التنبؤ بالأمراض قبل حدوثها، و«يدعي» بأن الطب سيتغير من نظام يعتمد على العلاج بشكل أساسي إلى آخر يعتمد على الوقاية، وسواء أكان ذلك خيرًا أم شرًّا،

فإن الثورة البيوجزيئية تبشر بمجموعة مذهلة من التطبيقات، ومن المنتجات المهندسة بيولوجيا، التي ستغرق السوق إلى حد التوصل إلى إمكان التحكم في الحياة ذاتها.

أما فيما يتعلق بكوننا كنا ناضجين بما يكفي للتعامل مع تكنولوجيا بهذه القوة وبهذه الخطورة وتداولها، فإن تلك مسألة أخرى، وقد يرحب البعض بهذه الثورة بسبب المزايا التي لا شك فيها، والتي ستجلبها في تخفيض الألم والمحافظة على حياة الملايين وإطالتها، أما الآخرون فقد يعارضونها بسبب تجاوزاتها وذلك لأسباب دينية واجتماعية، ولكن حتى أشد المنتقدين لها يعترف بأنها ستؤثر فينا جميعًا على نحو مباشر.

(3) ميتشيو كاكو يتنبأ بأسبوع من حياتنا عام 2020(*)

الحياة لأسبوع في العام 2020:

يقول ميتشيو كاكو (1947-؟):

كيف يمكن لهذه الثورات العلمية أن تؤثر في حياتنا؟ وبالرغم من أنني سأناقش الـ 100 عام القادمة وما بعدها في كتاب «رؤى» فإن بإمكان العلماء التخمين بدقة معقولة حول الحياة في عام 2020، لأن معظم النماذج الأولية للاختراعات والتكنولوجيات في القصة التالية موجودة حاليا في صورتها الأولية على المستوى المعملي. وبعيدا عن أن تكون هذه التكنولوجيات قصة من قصص الخيال العلمي. فإن العديد منها، والتي سأستعرضها قد بدأ يثبت فاعليته. وكما قال بلول سافو من معهد المستقبل: «إن المستقبل موجود في الحاضر. إنه فقط موزع فيه بطريقة غير متجانسة».

وفيما يلي سيناريو بعنوان «الحياة لأسبوع عام 2020» عن الشكل المحتمل للحياة في العام 2020، إذا كنت موظفا تتعامل مع آخر ما وصلت إليه التكنولوجيا.

6.30 قبل الظهر 1 يونيو 2020:

رنين خفيف يوقظك في الصباح، صورة لشاطئ البحر تتدلى بصمت على كامل الجدار تدب فيها الحياة فجأة، ويحل محلها وجه بشوش دافئ سميته مولي تقول بمرح: حان وقت الاستيقاظ. وأثناء سيرك إلى المطبخ تشعر الأدوات بحضورك، فيبدأ إبريق القهوة بالعمل ويحمص الفرن الخبز إلى الدرجة التي تريدها، وتملأ موسيقاك المفضلة أرجاء الغرفة وتدب الحياة في البيت الذكي، وعلى مائدة الطعام تجد نسخة من الصحيفة

(*) ميتشيو كاكو: رؤى مستقبلية - كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين، الترجمة العربية.

أعدتها مولي لك خصيصا عن طريق مسح المعلومات على شبكة الإنترنت. ولدى مغادرتك المطبخ تحصي الثلاجة محتوياتها لتعلن: لا يوجد لديك حليب كما أن اللبن حامض. وتضيف مولي ينقصنا كمبيوترات، اشتر مجموعة أخرى منها من السوق عندما تذهب هناك.

لقد اشترى معظم أصدقائك برامج الوسيط الذكي من دون وجوه أو شخصيات، ويدعي البعض أنها تعرقل العمل، كما يفضل البعض الآخر عدم الكلام مع أدواتهم. ولكنك تفضل الأوامر الشفهية. وقبل أن تغادر المنزل تبلغ المكنسة الكهربائية أن تنظف السجادة. وتدب الحياة في المكنسة فجأة، وتبدأ عملها.

ولدى قيادتك لسيارتك الكهربائية في طريقك إلى العمل، تقوم مولي بالاتصال بقمر نظام تحديد الموقع العالمي GPS الذي يدور حول الأرض، وتبلغك بأن هناك تأخيرا كبيرا بسبب الأعمال الإنشائية على الطريق السريع رقم 1، وتقول هناك طريق بديل وتظهر أمامك خريطة على زجاج السيارة الأمامي توضح هذا الطريق.

وبينما تبدأ بالقيادة على الطريق السريع تتحول إشارات المرور كلها، وهي تحس بعدم وجود سيارات أخرى على الطريق إلى إشارات خضراء، وتمر مسرعا خلال بوابات رسوم الطرق التي تسجل رقم سيارتك، بمجسماتها الليزرية وترسل الفاتورة إلكترونيا إلى حسابك. ويراقب رادار مولي بهدوء السيارات التي تحيط بك. وعندما يكتشف الكمبيوتر الخاص بها فجأة خطرا ما، فإنها تصيح حاذر! هناك سيارة وراءك. وتنجو بصعوبة من الاصطدام بسيارة لم تكن في مجال رؤيتك، ومرة أخرى ربما تكون مولي قد أنقذت حياتك (وتذكر نفسك بأنه عليك في المرة القادمة أن تركب وسائل النقل العامة).

وفي مكتبك في شركة كمبيوتر جينتك وهي شركة عملاقة متخصصة في تسلسل الـ «د.ن.أ» تستعرض بريد الفيديو وبعض الفواتير، ثم تدخل بطاقة محفظتك الذكية في الكمبيوتر الموجود على الجدار، ويقوم شعاع ليزري بالتأكد من قزحية عينك من أجل

تحديد هويتك، ثم يجتمع معك حوالي الساعة العاشرة اثنان من موظفيك من خلال الشاشة الجدارية.

4 بعد الظهر:

تخبرك مولي أنه حان موعدك مع الطبيب. وبينما تقوم مولي بإجراء الاتصال، يظهر طبيبك الافتراضي على الشاشة الحائطية ليقول لك: لقد اكتشفنا وجود مقادير صغيرة جدا لنوع معين من البروتين في بولك، وهناك مستعمرة سرطانية دقيقة تنمو في مصرانك الغليظ، وتسأله بقلق: أخطر هذا؟

- إنها ليست أكثر من بضع مئات من الخلايا المسرطنة، سوف نقوم بإبادتها ببضعة جزيئات ذكية.
- من قبيل الفضول فقط، ماذا كان سيحدث لو لم يتم اختيار البروتين والجزيئات الذكية؟
- حسنا، بعد عشر سنوات كان سيتطور لديك ورم صغير، وعند تلك المرحلة ستكون هناك بضعة بلايين من الخلايا المسرطنة، التي تنمو في جسمك وستكون فرص بقائك على قيد الحياة بحدود 5 في المائة.

ويقطب الطبيب الافتراضي جبينه ويقول لقد استخدمنا أيضا آلة الرنين المغناطيسي MRI الجديدة لإلقاء نظرة خاطفة على عروقك. وبمعدل تراكم الترسبات الحالي فإن الكمبيوتر يقدر أن خطر تعرضك لنوبة قلبية سيزداد بمقدار 80٪، سأرسل لك بالفيديو برنامجا صارما من التمارين والاسترخاء والتأمل واليوجا كما أن لدى مولي وظيفة أخرى وهي: أن تكون مدربك الشخصي.

المساء:

وفي المساء تحضر حفلة كوكتيل للشركة، وبينما تنتقل بين الضيوف تمسح آلة التصوير الفيديوية المركبة في نظارتك الموجودين، وتطابق مولي الوجوه مع النماذج المخزنة في ذاكرتها، وتهمس مولي في أذنك لتخبرك بهوية كل شخص من خلال مرسل

صغير خاص في نظارتك، ومع نهاية الحفلة تكون قد ثملت بعض الشيء، وتهمس مولي في أذنك: «إذا شربت أكثر من ذلك فلن يسمح لك محلل الزفير في لوحة قيادة سيارتك أن تشغلها».

منتصف ليلة الأربعاء:

تقرر القيام ببعض التسوق في اللحظات الأخيرة. وتقول: مولي، اعرضي السوق الافتراضي على الشاشة، أنا في حاجة إلى شراء كنزة (سويتر) جديد. وتومض شاشة الحائط بصورة مجمع البلدة التجاري، وتلوح بيديك فوق طاولة القهوة، حيث تتغير صور الفيديو كما لو أنك تمشي داخل المجمع، وتلتقط السويتر التي تريدها من الرفوف، إنك تحب تفصيلتها ولكن مقاسها غير صحيح. ولحسن الحظ فإن مولي تحتفظ بمقاساتك الدقيقة في الأبعاد الثلاثة، وتقول: مولي، إنني أريد كنزة حمراء لا زرقاء، ولكن من دون هذه الحواشي، أرسلي الفاتورة وسدديها من بطاقة اعتمادي الذكية.

ثم تقرر أن تفتش عن بعض الشقق في المدينة وبعض المنازل على الشاطئ في أوروبا، وتظهر على شاشة الحائط صور لشقق ومنازل ساحلية في مستوى السعر الذي حددته، وتمر خلال هذه الصور باستخدام أصابعك.

ليلة الخميس:

ليس لديك أي موعد لعطلة نهاية الأسبوع، وبلمحة خاطر تخبر مولي أن تستعرض أسماء كل العزاب المؤهلين في المنطقة، وأن تطابقهم بحسب هواياتك ورغباتك، وتظهر قائمة من الوجوه على الشاشة مع وصف مقتضب لكل منهم تحت كل صورة.

- حسنا مولي بمن أتصل بحسب رأيك؟
- **حسنا، أعتقد أن الرقمين 3 و5 يبدوان واعدين، إنهما يطابقان اهتماماتك بحدود 85٪ - ثم تمسح مولي ملامح الوجه لكل شخص وتجري بعض الحسابات على مقاييس الوجه - إضافة إلى ذلك أعتقد أن الرقمين 3 و6 جذابان، أليس كذلك؟ ولا تنسَ الرقم 10، إن لها أبوين جيدين.**

لقد اختارت مولي لك بحسب ملامح الوجه أكثر الناس في المجموعة تقشفا وأشدهم محافظة، ويبدو أن مولي تتصرف كما لو أنها كانت أمك!

ليلة السبت:

وافقت إحدى الشخصيات اللاتي اخترتهن من القائمة أن تخرج معك، وتذهب معها إلى مطعم رومانسي، ولكن في اللحظة التي تود فيها الأكل تتفحص مولي وجبتك لتعرف محتواها الغذائي وتقول لك: هناك كمية كبيرة من الكوليسترول في هذا الطعام. وفجأة تتساءل إذا كان بإمكانك أن تسكت مولي؟

وبعد العشاء تقرران العودة إلى شقتك لمشاهدة فيلم قديم وتقول: مولي، أريد أن أرى فيلم الدار البيضاء. ولكن أيمكنك هذه المرة أن تستبدلي وجه أنجريد برجمان وهمفري بوجارت بوجهينا؟ وتقوم مولي بتحميل الفيلم من الشبكة ثم تعيد برمجة كل الوجوه فيه، وفجأة تريان أنفسكما على الشاشة راجعين في الماضي نحو المغرب التي مزقتها الحرب. ولا يمكنك أن تبتسم في نهاية الفيلم، وأنت ترى نفسك في المشهد الأخير مع حبيبتك في المطار، تحدقان في عيني بعضكما البعض.

خاتمة:

قد نتفاعل يوميا مع الأنظمة الخبيرة ومع برامج الإدراك السليم في الفترة من 2020 وحتى 2050 من خلال مرآتنا السحرية، مما يؤدي إلى إحداث ثورة في الطريقة التي تنظم بها بعض المهن. وعلى الرغم من أن المعلومات والخدمات المتخصصة ستزود بالضرورة من قبل خبراء بشريين، فإن العديد من المسائل اليومية يمكن حلها بواسطة الأنظمة الخبيرة الذكية، وبالطبع تثير مثل هذه المساعدة الكمبيوترية عددا من الأسئلة: ما الذي يجعلنا بشرا؟ كيف نفكر؟ وسأتفحص في الفصلين القادمين محصلة الذكاء الاصطناعي وهي خلق عقل اصطناعي. وعلى نقيض ثورة الكم أو البيوكيميائية فإن دراسة وعي الإنسان لا تزال في المهد. ولم يولد بعد نيوتن الذكاء الاصطناعي أو أينشتينه. ومع ذلك فهناك ثورة تتم في هذا المجال تغير المفاهيم القديمة، وتثير مناقشات جديدة حول ما معنى أن نكون بشرًا.

(4) توينبي يتنبأ بما سيقوله مؤرخو المستقبل

عن صراع الحضارات في العصر الحالي(*)

يقول توينبي (1889 - 1975م):

«ترى ما هي الحادثة التي سيقع عليها اختيار مؤرخي المستقبل، ويرون أنها أبرز الحوادث في عصرنا إذا ما نظروا وراءهم إلى النصف الأول من القرن العشرين، وحاولوا أن يروا ما جرى فيه من وجوه النشاط والتجارب بتلك الفلسفة الدقيقة التي تكشف عنها النظرة الشاملة إلى الزمن في بعض الأحيان؟

أظن أنها لن تكون إحدى الحوادث السياسية والاقتصادية المثيرة أو المحزنة أو المفجعة التي تشغل عناوين الصحف وتحتل مكان الصدارة في أذهاننا، ولا الحروب والثورات والمذابح وحوادث النفي والمجاعات وإغراق الأسواق بالسلع والهبوط الفجائي للأسعار وازدهار الحالة الاقتصادية، ولكنها ستكون من الحوادث التي لا نكاد نشعر بها والتي يتعذر علينا أن نجعل منها عنوانا مثيرا في الصحف، وذلك أن الحوادث التي تصلح أن تكون عنوانًا مثيرًا في الصحف إنما تجذب أنظارنا لأنها تطفو على سطح الحياة، وهي تصرفنا عن النظر إلى الحركات البطيئة غير المحسوسة وغير القابلة للوزن التي تعمل تحت السطح وتتغلغل إلى الأعماق، ولكن لا شك أن هذه الحركات العميقة البطيئة هي في الواقع الحركات التي تصنع التاريخ في النهاية، وهي التي تبدو بارزة في ضوء الماضي حتى تتضاءل الحوادث المثيرة العابرة وتبدو في نسبتها الصحيحة على مسرح الماضي.

(*) أرنولد توينبي: الصراع بين الحضارات، مقال من كتابه الحضارة في الميزان، ترجمة أمين محمود الشريف، نشر مطابع عيسى الحلبي بالقاهرة، وذلك المقال كتبه توينبي عن محاضرة ألقاها عام 1947.

إن التناسب بين المرئيات العقلية لا يرى على حقيقته إلا حينما تكون هناك مسافة معينة بين الرائي والمرئي، شأنه في ذلك شأن التناسب بين المرئيات البصرية، وإني إذ أتخيل ذلك أعتقد أنه سيكون في وسع مؤرخي المستقبل أن يروا عصرنا على نحو أفضل مما نراه، ترى ماذا يحتمل أن يقولوا عن هذا العصر؟

أظن أن مؤرخي المستقبل سيقولون إن الحادثة الكبرى في القرن العشرين هي اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم إبان ذلك العصر. وسيقولون عن هذا الصدام إنه بلغ من القوة والشمول بحيث أدى إلى قلب حياة ضحاياه رأسًا على عقب وبطنا بظهر، وأثر بشدة في سلوكهم وآرائهم، ومشاعرهم وعقائدهم رجالًا ونساءً وأطفالًا، ومس من أوتار الروح ما لا تمسه القوى المادية الخارجية وحدها مهما بلغ من شدتها وهولها، إنني أعتقد أن هذا ما سيقوله المؤرخون الذين ينظرون خلفهم إلى عصرنا حتى من تلك السنة القريبة منا ألا وهي 2047م.

وماذا سيقول مؤرخو سنة 3047؟ لو كنت أعيش منذ قرن مضى لكان حقًّا عليّ أن أقدم الاعتذار لما أشعر به من غرور كاذب حين أدعي التكهن بما يحتمل أن يحدث أو يقال في هذا التاريخ البعيد للغاية، ذلك أن أحد عشر قرنا كانت تبدو مدة طويلة جدا في نظر قوم يؤمنون بأن العالم قد خلق سنة 4004 ق.م، ولكن لا حاجة بي اليوم إلى الاعتذار لأنه قد حدثت منذ عهد أجدادنا القدامى ثورة كبيرة في مقياس الزمن بحيث لو أردت أن أرسم على إحدى صفحات هذا الكتاب خريطة ذات مقياس معين لتاريخ هذا الكوكب منذ وجوده لما استطعت أن أبين عليها فترة قصيرة مثل أحد عشر قرنًا بحبث تبدو للعين المجردة.

وإذن فقد يكون لدى مؤرخي سنة 3047 من الأخبار الطريفة ما يستطيعون الحديث عنه أكثر مما لدى مؤرخي سنة 2047م، لأنهم ربما عرفوا قبل زمنهم كثيرا من القصة التي ربما نكون نحن اليوم في فصولها الأولى، وإني أعتقد أن مؤرخي سنة 3047 سيهتمون اهتمامًا خاصا بالتأثيرات المضادة الهائلة التي سيكون المعتدى عليهم قد أحدثوها قبل

ذلك الوقت في حياة المعتدين، فربما تكون الحضارة الغربية قد تغيرت قبل نهاية سنة 3047 تغيرا يكاد يكون تاما عما فهمه أسلافنا الغربيون خلال الاثني عشر أو الثلاثة عشر قرنًا الأخيرة، منذ بروزها من القرون الوسطى، وذلك بفعل إشعاع المؤثرات المضادة من العوالم الأجنبية التي نعمل اليوم على ابتلاعها في عالمنا، مؤثرات من العالم المسيحي الأرثوذكسي ومن الإسلام ومن الهندوس ومن الشرق الأقصى.

وأكبر الظن أن الفرق الذي يلوح اليوم كبيرا بين الحضارة الغربية بوصفها معتدية وبين الحضارات الأخرى بوصفها ضحية العدوان سيبدو قبل نهاية سنة 4047م عديم الأهمية، وكذلك إنه حينما يعقب الإشعاع إشعاع مضاد من المؤشرات فإن ذلك يبدو بمثابة تجربة كبيرة واحدة تشترك فيها البشرية جميعًا، تجربة تتمثل في تحطيم التراث الاجتماعي الإقليمي لإحدى الحضارات لاصطدامه بالتراث الإقليمي للحضارات الأخرى، ثم إيجاد حياة جديدة، حياة مشتركة تقوم على أنقاض هذا الحطام، وسيقول مؤرخو سنة 4047م إن اصطدام الحضارة الغربية بمعاصريها في النصف الثاني من الألف العام الميلادي هو أهم أحداث العصر؛ لأنه كان الخطوة الأولى نحو توحيد العالم في مجتمع واحد، وسيكون قد بدا قبل زمنهم أن وحدة الجنس البشري من مستلزمات الحياة الإنسانية أي أنها سنة من سنن الطبيعة، وقد يضطرون إلى إعمال الخيال حتى يتسنى لهم أن يستعيدوا النظرة الإقليمية التي ألفها رواد الحضارة خلال الستة آلاف سنة الأولى، أو زهاء هذه المدة من حياتها: وهؤلاء الأثينيون الذين كانت عاصمتهم على مسيرة يوم فقط من أقصى حدود بلادهم، وهؤلاء الأمريكيون المعاصرون لهم - المعاصرون لهم في واقع الأمر وإن لم يكن في ظاهره - الذين تعبر الطائرة بلادهم من البحر إلى البحر في ست عشرة ساعة، كيف تسنى لهؤلاء جميعا أن يتصرفوا (كما تصرفوا بالفعل فيما نعلم) كما لو كانت بلادهم الصغيرة هي العالم كله؟

وما شأن مؤرخي سنة 5047؟ أظن أنهم سيقولون إن أهمية هذا التوحيد الاجتماعي للعالم لا تتمثل في ميدان الفنون الصناعية والاقتصادية ولا في ميدان الحرب والسياسة وإنما تتمثل في ميدان الدين.

ويتساءل توينبي بعد ذلك عن مدى صحة هذه التكهنات ولماذا قدمها؟ ويجيب بأن الستة آلاف سنة الأخيرة على قصرها إلا أنها تمدنا بأمثلة أخرى للظاهرة - ظاهرة الصراع بين الحضارات المختلفة - إذ إن الصراع بين الحضارات السابقة على حضارتنا يمكن أن يجعلنا نتكهن بما يمكن أن يسفر عنه الصراع بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى المعاصرة لها، فإذا أخذنا مثلا الحضارة اليونانية الرومانية كمثال وكيف أنها انتشرت بفتوحات الإسكندر في بلاد العالم القديم، فإننا نجد أنه قد حدث هجوم مضاد لها قامت به الحضارات الأخرى ضد العالم اليوناني الروماني، وكان أساس هذا الهجوم المضاد هجوم روحي غزا وفتح القلوب والعقول لا القلاع والأقاليم، هجوم شنه المبشرون بأديان جديدة نشأت في العوالم التي أغارت عليها الحضارة اليونانية والرومانية بالقوة وطغت عليها.

ويرى توينبي من هذه النظرة أننا بالقياس على ما تقدم نعيش في هذا الصراع وقد أخذنا منذ زمن وجيز نشاهد بعض آثار صراع الحضارة الغربية مع الحضارات الأخرى، ويعني بتلك الحضارات الأخرى حضارات المكسيك والإسلام والمسيحية والأرثوذكسية والعالم الهندوسي والشرق الأقصى وكلها حضارات روحية. ولقد قدم الروس في نظر توينبي أول طلقات هذا الهجوم المضاد باعتناقهم فلسفة اجتماعية دنيوية هي الماركسية. ويعتقد أنها في الحقيقة بدعة دينية وورقة انتزعت من كتاب المسيحية، واعتبرت كأنها هي الإنجيل كله، وقد أخذ الروس هذه البدعة الدينية الغربية وحولوها إلى دين خاص بهم ثم عادوا الآن يقذفون بها إلى الغرب، ولكن هذا الهجوم الروسي المضاد في صورة الشيوعية قد يبدو أمرًا هينًا بجانب الرد الذي ستوجهه الحضارتان الهندية والصينية إلى تحدي الغرب، وأكبر الظن لدى توينبي أن هاتين الحضارتين أقوى بكثير من الحضارة الروسية، ويبدو من المحتمل لديه أن الهند والصين ستؤثران في حياة الغرب في نهاية الأمر تأثيرا أعمق مما تأمل روسيا أن تحدثه يومًا ما بمذهبها الشيوعي[1].

---

(1) إن المتابع للأحداث العالمية في الأعوام الأخيرة يرى صدق نبوءة توينبي؛ فقد تفكك المعسكر الاشتراكي وانهار الاتحاد السوفيتي، وها هي الصين ودول آسيا التي يسمونها «النمور» تبدأ التحدي الأكبر للغرب من نموها الاقتصادي المتزايد.

(5) مصطفى النشار يتنبأ بمستقبل التفاعل الحضاري ومواقعنا منه(*)

يقول مصطفى النشار (1953-؟):

والآن وبعد أن عرضنا لهذين الموقفين لأصحاب الرؤى التنبؤية بالمستقبل، نتساءل: مع أي الموقفين نحن؟ وما هي أبعاد التفاعل الحضاري المستقبلية في تصورنا؟

في الواقع نحن لا نجد فارقا كبيرًا بين الموقفين؛ فسواء بدأت الدورة الحضارية الجديدة منذ النهضة الآسيوية الحديثة بقيادة الصين من الآن، أو هي في سبيلها لأن تبدأ في الثلث الثاني من هذا القرن. فالأمر لا يختلف كثيرا لأن التطور الحضاري في حقيقته إنما يحدث نتيجة تفاعلات ممتدة عبر سنوات عديدة. وكل دورة حضارية لا تبدأ من لحظة زمانية بعينها، وإنما تبدأ من تفاعلها مع دورة حضارية سابقة عليها، حيث تأخذ منها وتتفاعل مع عناصرها الإيجابية، وتتجاوز عن أو تسقط عناصرها السلبية، وتضيف الجديد الذي تراه ضروريًّا، ويصادف القبول لدى الشعب الممثل أو القائد لهذه الدورة الحضارية الجديدة، وشيئا فشيئا تقبل هذه العناصر المضافة لدى الكثير من الشعوب والأمم المعاصرة فتقبل سلمًا أو حربًا أو مزيجًا منهما الدخول في هذه الدائرة الحضارية الجديدة التي لا تكون بذاتها دائرة مغلقة. بل تظل هي أيضًا لولبية تمهد لما بعدها بعد أن تصل هي إلى ذروتها.

ونحن في ذلك نؤمن بدورانية التاريخ على أساس لولبي؛ فلا التاريخ الإنساني يسير في تقدمه باطراد كما يقول دعاة نظرية التقدم، ولا هو عبارة عن حضارات تمثل دوائر

(*) د. مصطفى النشار، ما بعد العولمة – قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا منه، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، 2007م.

مغلقة على نفسها كما يفسره اشبنجلر، معتبرًا أن كل حضارة أشبه بالكائن العضوي الذي يمثل وحدة مستقلة متفردة. إنما التاريخ في نظرنا دورات حضارية، وكل دورة تأخذ من سابقتها لتسلم راية التطور والتقدم إلى أخرى يقودها أناس، أو أمة فتية أدركت حاجة العصر ولبتها وقدمت أطروحاته الجديدة التي اقتنع بها الناس وقبلوها، أو أدركوا أنه لا سبيل إلى الخروج من المأزق الذي يعيشونه والذي شكله بلوغ الحضارة السابقة قمة ذروتها، إلا بالركون إلى هذه المبادئ الحضارية الجديدة.

وهذا الإطار النظري هو ما أراه ماثلًا في الواقع المعاصر، فنحن أشبه ما نكون في لحظة التحول من دورة حضارية بلغت ذروتها مع هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية الآن، وهذه الدورة في سبيلها إلى الزوال لأن بها الآن عوامل انهيارها كما أوضحنا من قبل، فضلا عن أن القوى الصاعدة في الشرق الآسيوي تتهيأ بالفعل لريادة دورة حضارية جديدة. وهذا التهيؤ علاماته واضحة في اعتقادي؛ فالصين كما أسلفنا القول تتهيأ بفعل قوتها الاقتصادية والبشرية وقيمها الشرقية الروحية التي لا تغفل الروح العلمية الوثابة، تتهيأ لأن تصبح القوة الأولى في العالم في منتصف هذا القرن على أكثر تقدير.

واليابان تتهيأ بفعل قوتها الاقتصادية والرأسمالية الجبارة لأن تتحلل من تبعيتها المهينة للولايات المتحدة الأمريكية، والأمريكيون أنفسهم أصبحوا يدركون ذلك، وهم بالفعل قلقون من يابان لها تصورها الخاص لخريطة المحيط الهادي ولا يعنيها التصور الأمريكي للمنطقة.

وكذلك ترتبط المصالح الاقتصادية لبقية دول آسيا الأخرى كالهند وكوريا وبقية النمور الآسيوية بالمصالح الاقتصادية للصين واليابان على المدى القريب والبعيد على حد سواء.

وليست شعوب الشرق الأخرى حتى البعيدة جغرافيا عن الصين ببعيدة عن هذا التوجه الحضاري الجديد للصين، فالصين لم ترتبط بماضٍ استعماري بغيض مع أي من الدول الإسلامية والعربية، بل صلات الترابط الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية والدينية

بين الصين وبين هذه الشعوب أقوى في حقيقتها مما تبدو عليه في ظاهر الأمر، كما أنه لا توجد أي عوائق تعيق عملية التقارب الصيني - الآسيوي من ناحية، والإسلامي-العربي من ناحية أخرى.

ولا غرو، فالمحللون الغربيون يدركون أيضا هذه الحقيقة ويعبرون عنها بشيء من الدهشة، فمؤلفا «الإسلام والغرب» يعبران عن ذلك بقولهما إن الأمر المثير أن المعارضة المتصاعدة ضد المثل العليا السياسية الغربية إنما تظهر اليوم في حضارتين متقابلتين من أقدم الحضارات وأكثرها ترابطًا. ومن المثير أيضا أن سنغافورة وماليزيا والصين تصيب نجاحًا حقيقيًا في النظام الاقتصادي الدولي حتى وإن صادفوا خطرًا إلى حد ما يتهددهم في المجال الثقافي والسياسي، ومع ذلك فإنهم يتبنون مواقف مشتركة في جوانب كثيرة مع التفكير الإسلامي.

إنهم نظريا في وضع يجعلهم أصحاب قضية مشتركة مع دول أخرى خاصة الدول الإسلامية لمعارضة الضغوط الغربية القوية ومفاهيم الغرب الأيديولوجية.

وإذا كان ذلك صحيحا على المستوى النظري، فمتى يكون واقعًا ملموسًا؟ وبمعنى آخر متى تتحول هذه الرؤى النظرية لفاعليات التحول الحضاري في المستقبل إلى حقيقة واقعة؟ إنني أعتقد أن تشابكات وتعقيدات الأحداث العالمية الآن ونحن في بداية الثلث الثاني من عام 2002، تشير وخاصة بعد تداعيات الأحداث في عالم ما بعد 11 سبتمبر 2001، وبروز سياسة المعايير المزدوجة للولايات المتحدة الأمريكية وبعض حلفائها من الدول الغربية وعلى رأسهم المملكة المتحدة (إنجلترا) في تعاملهم مع الأحداث الدولية، والحروب التي تجري الآن باسم محاربة «الإرهاب» في أفغانستان، والمتوقع امتدادها إلى بلاد إسلامية وعربية أخرى، بالإضافة إلى استمرار فرض العقوبات على بلاد مثل العراق وليبيا، فضلا عن التأييد المفضوح للممارسات الإسرائيلية الوقحة في الأراضي الفلسطينية المحتلة رغم رفضها الخضوع للقرارات الدولية المختلفة، وعلى رأسها قرارات إنهاء الاحتلال وانسحاب القوات الإسرائيلية وفك حصارها المفروض

على مقر رئيس السلطة الفلسطينية، وحتى رفضها لاستقبال لجنة تقصي الحقائق الدولية للتحقيق في مجزرة جنين.

أقول: إنني أعتقد أن كل هذه الأحداث وما ستخلفه من تداعيات في المستقبل القريب ستحول الدفة بالفعل، وتساهم في الإسراع بتشكيل تحالفات دولية مناهضة لهذه الهيمنة الأمريكية غير العابئة بتحقيق الحد الأدنى من العدالة الدولية. ولا شك أن ما يجري الآن من مباحثات متنوعة الجوانب بين الأوروبيين فيما بينهم، والأوروبيين مع روسيا، والأوروبيين مع البلاد العربية المختلفة، فضلًا عن الزيارات المتبادلة بين زعماء الصين وزعماء العالمين العربي والإسلامي، كل ذلك سيحقق التقارب في الرؤى والاتفاق في الأهداف لمعارضة السياسات الأمريكية - الإسرائيلية، ومحاربة المركزية البغيضة للسياسة العالمية التي تقودها وتصر عليها الولايات المتحدة الأمريكية.

إن بلوغ القوة المسيطرة قمة التحكم والهيمنة في الوقت الذي تعتمل داخلها عوامل التفكك والانهيار، وفي الوقت الذي تصبح فيه أحادية الرؤية دون اعتبار لرؤى الآخرين وهم شركاء الحياة والمصير على هذا الكوكب، إنما هو بداية النهاية الحقيقية لهذه القوة. ولست وحدي الذي يرى ذلك؛ فالحركة الدورية - على حد تعبير أندريه جوندر فرانك صاحب أخطر الكتب التي ظهرت حتى الآن في الألفية الثالثة «الشرق يصعد ثانية Re Orient» - تبدو واقعًا كونيًا في الوجود وفي الحياة والكائنات، وهي تتجلى في كثير إن لم يكن في جميع مجالات الواقع، وهذا ما تؤكده ميادين البحث الفيزيائي والكوزمولوجي (علم الكونيات) والبيولوجي والتطور، بل وأيضا ميادين البحث الثقافي والفكري. ولعل لهذا السبب نشأت جمعية دراسة الدورات التي تدرس أي دورة وجميع الدورات. إذن لماذا ليس لنا أن نتوقع أن نجد تاريخا دوريا في العالم الاجتماعي وفي النظام الاقتصادي العالمي. إن التاريخ الاقتصادي في الفترة الباكرة من العصر الحديث وكذلك التاريخ السياسي والاجتماعي يكشف عن كل أنواع الدورات.

إن هذه الحركة الدورية قائمة فعلًا في التاريخ الإنساني بشكل عام، وقد كشف أندريه فرانك عن ذلك في مجال الاقتصاد من خلال الابتعاد عن النظرة الأحادية التي دائما ما تنطلق من المركزية الأوروبية – الغربية. فقد نجح فرانك وبعض المنصفين الموضوعيين من المفكرين العالميين في نقد ونقض المركزية الأوروبية، ونظروا إلى التاريخ العالمي عامة والاقتصادي خاصة نظرة شمولية. وتمكنوا من خلال هذه النظرة الشمولية ذات الطابع الكوكبي العالمي أن يكتشفوا طبيعة العلاقات الاقتصادية بين دول العالم وحضاراته، وأن يتبينوا عن حق حركة التداول الحضارية التي تتم عبر الصراع والمنافسة، تلك الحركة التي من شأنها أن يأخذ كل تكتل حضاري نصيبه الذي يكفله له التاريخ.

إن العرض الشمولي للاقتصاد العالمي في الفترة الممتدة من 1400 حتى 1800م قد أفاد فرانك ومن يتابعونه في تأكيد نظرته الدورية لتفسير حركة الاقتصاد العالمي، إذ أفاده في بيان فهم كيفية ما حدث وأدى إلى صعود الغرب اقتصاديًّا داخل نطاق منظومي – اقتصادي عالمي، اشتمل في ذات الوقت على «انحطاط الشرق» كشرط مسبق تم في إطاره هذا الصعود. ويرى فرانك: «إن هذه هي الحال اليوم بالنسبة لبلدان التصنيع الجديدة في شرق آسيا، وهو ذات الوضع بالنسبة لبلدان أوروبا منذ قرنين».

إن فرانك يرى ونحن نتفق معه أن الخط الفاصل بين الغرب (أوروبا؟) والشرق (آسيا؟) هو خط وهمي محض، وهو صياغة غربية، وأن تاريخ العالم الواقع يتحرك بشكل مطرد في صورة قفزات دورية يتم فيها تبادل المواقع عبر هذا التقسيم الخيالي بين غرب وشرق. إن هذا في رأيه هو ما حدث خلال القرن التاسع عشر على الصعيد الاقتصادي، وهو ما يبشر بحدوثه ثانية في القرن الواحد والعشرين.

فكما صعد الغرب على أكتاف الآسيويين بعد أن اشتروا لأنفسهم مقعدا في الاقتصاد العالمي الذي كانت تقوده آسيا، ثم أتبعوا ذلك بشراء مركبة كاملة في القطار الآسيوي. ستصعد آسيا الآن على أكتاف الغرب. وهذا هو ما يحدث الآن فقد تلقف الآسيويون

(اليابان والصين والنمور الآسيوية الأخرى) عناصر التقدم التكنولوجي والصناعي والرأسمالي من الغرب، ويعيدون الآن الكرة إلى ملعبهم من جديد بعد أن تسيدت أوروبا والغرب لمدة قرنين كاملين من الزمان.

وإذا كانت التحليلات العالمية للأمر تتركز على الجانب الاقتصادي وأحيانًا السياسي، فإنني أعتقد أن الأمر أشمل من ذلك بكثير؛ فإذا كان الاقتصاد والنمو الاقتصادي هو رأس الحربة في قياس تقدم الأمم والشعوب الآن، فليس معنى ذلك أن الصعود الاقتصادي يتم بمعزل عن الجوانب الأخرى، فكما أن صعود الغرب اقتصاديا صاحبه نهضة علمية وفكرية شاملة، كذلك فإن صعود آسيا الآن يتم عبر تضافر عوامل شتى فكرية ودينية واجتماعية تتوافر لدى آسيا، وهي التي ستمكنها من قيادة الركب الحضاري بالاشتراك مع الشعوب ذات العناصر المشتركة معها، وهي في الأغلب الشعوب الآسيوية الأخرى والشعوب الإسلامية والعربية، وهذا ما أشرنا إليه من قبل ونؤكده الآن.

ولعل هذا ما يقودنا إلى تساؤل أخير حول موقعنا كدول وكشعوب عربية إسلامية في هذا التفاعل الحضاري الجاري الآن والذي ستبدو نتائجه واضحة في المستقبل القريب.

موقعنا في التفاعل الحضاري لما «بعد العولمة»:

إن الحقيقة التي لمسناها حتى الآن من خلال قراءة الواقع المعاصر للصراع والحوار الحضاريين، ومن خلال قراءة مستقبل التفاعل الحضاري والتنبؤ بصعود الشرق الآسيوي المرشح لقيادة الدورة الحضارية القادمة. إن هذه الحقيقة تتمثل في أن المستقبل ببساطة ليس لأمريكا ولا للغرب رغم هيمنتهما الحالية ورغم سطوتهما الآنية! وإنما المستقبل سيكون في يد الشرق الآسيوي، خاصة وأن عوامل اتحاد إرادات دوله وشعوبه أكثر من عوامل تفرقها وشرذمتها البادية على السطح الآن بفعل عوامل عديدة معروفة وسبق الإشارة إليها.

ولذلك فإنني أعتقد أن مستقبلنا الحضاري مرهون بثلاثة عوامل متشابكة وينبغي أن نعمل فيها معًا بشكل متوازٍ ومتوازن، وهي باختصار:

1- البناء الذاتي لعناصر القوة اقتصاديًّا وعلميًّا وفكريًّا واجتماعيًّا وتكنولوجيًّا، وهذا البناء الذاتي لكي يتم ينبغي:

أولًا: الاستفادة من كل عناصر القوة العلمية والاقتصادية في القوتين المتنافستين الآن: الشرق الآسيوي والغرب الأمريكي - الأوروبي.

وثانيًا: الحفاظ على قوة الدفع الذاتية من خلال تفعيل عناصر التقدم في ثقافتنا العربية الإسلامية، وهي بلا شك تمثل الوقود المحرك لكل تقدم نريد تحقيقه، ولا تقف بأي حال عائقا أمام التفاعل الإيجابي مع حضارة العصر الحالي ومتطلبات التقدم فيه.

وبإمكاننا في هذا الصدد - إذا ما اتحدت الإرادات على ضرورة التقدم - أن نحول ثقافة التخلف التي لا نزال نرزح ونعاني من الكثير من عناصرها، إلى ثقافة تقدم إيجابية. وقد حددنا كيفية هذا التحول وإمكانياته في كتاب سابق لنا بعنوان «في فلسفة الثقافة» وبينا أساس هذا التحول وآلياته بوضوح تام.

2- التعامل بحذر مع آليات الهيمنة الأمريكية - الغربية على الواقع المعاصر، حتى لا تنجح قواها الغاشمة في إجهاض مشروعنا التنموي، وإجهاض قدراتنا الذاتية العلمية والتكنولوجية والاقتصادية قبل أن تستكمل نموها مستفيدة من نظيرها في الغرب المتقدم، والشرق اللاحق به الآن.

إن هذا الحذر أمر ضروري خاصة في اللحظة التاريخية الراهنة، فآلة الحرب والدمار الغربية الهمجية ورأس حربتها في المنطقة إسرائيل تقف متربصة ترقب كل ما نقوم به من عمل، وكل ما نستهدفه في خططنا لصنع التنمية واللحاق بركب التقدم، وإن أعطيناها الفرصة للتعلل بأي علة، فهي جاهزة للإجهاز على مشروعاتنا التنموية والقضاء على قدراتنا العلمية والاقتصادية النامية!

لقد اتخذ الغرب بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية بناءً على مقالات وتحذيرات كتابه ومفكريه - غير المنصفين - من الإسلام والمسلمين العدو رقم واحد، ونجحت مؤامرة الحادي عشر من سبتمبر وما حدث من تدمير رموز الهيمنة للولايات المتحدة الأمريكية في تجذير وتكثيف عداوة الغربيين للإسلام والمسلمين، وقد أعطى هذا القادة الولايات المتحدة الفرصة لأن تلهث وراء ضرب أي دولة إسلامية أو عربية بحجة إيوائها أو مساعدتها لأي عناصر تتصور أنها وراء ضرب هذه الأهداف الأمريكية. ورغم أنني أعتقد أن ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر لم يكن كله آثارًا سلبية على الإسلام والمسلمين بعد أن ألصقت هذه الأحداث ظلما بهما، بل كان له بعض الآثار الإيجابية إذ سارع الكثيرون لقراءة الإسلام والاهتمام به كدين وبتعاليمه، وهم بلا شك سيكتشفون ولو بعد حين أن الإسلام هو الدين الأفضل، وهو الدين الذي لا يمكن أن يكون وراء مثل هذه الأحداث، وأنه كان يجب التمييز بين الدين الإسلامي وبين بعض المسلمين الذين اتخذوا من تفسير بعض تعاليمه خطأ تكئة لتحقيق مكاسب سياسية آنية! وحينئذ سيكتسب الإسلام أرضا جديدة ومؤمنين به جددًا أكثر وأكثر مما كان عليه الحال قبل هذه الأحداث، إن الموضوعية التي يتحلى بها الإنسان الغربي العادي ستجعله قادرًا في المستقبل القريب ومن خلال القراءة المتأنية والواعية لتعاليم الإسلام، ستجعله قادرًا على إدراك الجوهر الحقيقي للإسلام ولرسالته الحضارية العالمية بحق.

وعلى أية حال وبعيدًا عن هذه الرؤية المتفائلة لمستقبل الإسلام كدين سينتشر بفعل تعاليمه السمحة، فإن علينا في اللحظة الحاضرة أن نتجنب إثارة أي عوامل للصدام مع الغرب؛ حتى ننجح في الاستعداد جيدا لأي مواجهة يمكن أن تفرض علينا في المستقبل، وخاصة مع رأس الحربة للمصالح الغربية في المنطقة إسرائيل.

3- البدء في إجراء حوار حضاري حقيقي مع بلاد الشرق الآسيوي، ذلك الحوار الذي من شأنه زيادة عوامل التقارب مع الصين واليابان وكوريا وماليزيا وسنغافورة

والهند وغيرهم. ولا ينبغي أن يقتصر هذا الحوار على الأطر النظرية للتقارب بيننا وبين هذه الدول فهذه الأطر النظرية للتقارب موجودة وقائمة بالفعل، ولا تحتاج أكثر من إيقاظها ونفض الغبار عنها. وإنما ينبغي أن نركز في هذه المرحلة على ترسيخ أسس التعاون المشترك اقتصاديًا وتجاريًا وثقافيًا وعلميًا وتكنولوجيًا. وهذا الترسيخ لأسس التعاون المشترك لن يكون إلا بعقد اتفاقات شراكة متبادلة بين الدول العربية والإسلامية فرادى أو تجمعات مع هذه الدول الآسيوية، ووضع هذه الاتفاقيات موضع التنفيذ وتنميتها وزيادة مجالاتها يومًا بعد يوم هو رهاننا على المستقبل. فالتقارب العربي الآسيوي ضرورة تفرضها تحديات الواقع والمستقبل معا. وينبغي أن يتم هذا التقارب الفعلي مع دول الشرق الآسيوي في الوقت الذي لا ينبغي أن نفقد فيه مرحليًا التعاون مع دول الغرب الأوروبي عامة، مع الحذر من التربص الأمريكي - الغربي - الإسرائيلي!

وفي ذات الوقت ينبغي أن يتلازم مع هذا وذاك بناء عوامل القوة الذاتية بتحقيق أقصى استفادة من مواردنا البشرية والاقتصادية الذاتية، من خلال التقارب بل التوحيد الضروري لهذه القدرات، ليس عربيًا فقط وإنما أيضا إسلاميًا، فإزالة أي أسباب تعوق قيام الوحدة الاقتصادية وتكمل القوة البشرية العربية مسألة ضرورية في اللحظة الحاضرة. ومن ثم ينبغي كذلك إزالة أي أسباب تعوق التقارب العربي - الإسلامي، وخاصة مع دول الجوار إيران وباكستان والجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي السابق.

ولا شك أن على زعامات العالمين العربي والإسلامي الآن واجب الإنصات إلى صوت شعوبهم، وإلى صوت العقل والحكمة، وتغليب المصلحة العربية والإسلامية العامة على مصالحهم الشخصية، وألا ينسوا دروس التاريخ الماضي سواء عربيًا أو إسلاميًا، فكل عوامل التحدي لوجودنا أصبحت ماثلة أمام أعينهم وأعيننا، وبالتالي لا ينبغي أن تكون عوامل استجابتنا أقل من مستوى التحديات المفروضة علينا.

وبعد، فإن موقعنا من التفاعلات الحضارية القائمة الآن وفي المستقبل مرهون بهذه العوامل الثلاث، وبنجاحنا في التعامل مع الشرق والغرب بتوازن يحقق أقصى قدر من الاستفادة الذاتية، والمساعدة في تفعيل قدراتنا الذاتية وبناء عوامل قوتها التي هي سبيلنا الحقيقي للمشاركة في صناعة الدورة الحضارية الجديدة، بل وربما في قيادتها في نهاية الأمر!

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية:

- **ابن خلدون:**

– مقدمة ابن خلدون، نشرة دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، بدون تاريخ.

- **أبو حامد الغزالي:**

– تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم د.سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة السابعة، 1987.

– المنقذ من الضلال، مكتبة الجندي بالقاهرة، 1983.

– مشكاة الأنوار، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، في: «القصور العوالي من رسائل الغزالي»، مكتبة الجندي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1970.

- **أحمد فؤاد الأهواني:**

– فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1954م.

- **اشبنجلر:**

– تدهور الحضارة الغربية، ترجمة د. أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة ببيروت، بدون تاريخ.

• ألبرت إشفيتسر:

- فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، القاهرة، 1963.

• الكندي:

- كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، 1948.

• آرنولد توينبي:

- الحضارة في الميزان، ترجمة أمين الشريف، مطابع عيسى البابي الحلبي بالقاهرة.

• أرسطو:

- الجدل (الطوبيقا)، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، 1980.

• أفلاطون:

- بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين علي يوسف، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.

- ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1973.

- المأدبة، ترجمة وليم الميري، مطبعة الاعتماد بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1954.

- الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، 1974.

• أفلوطين:

- التاسوعات، ترجمة د. فريد جبر، مكتبة لبنان، بيروت، 1997.

• **أمانويل كانت:**

- مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة تريد أن تكون علما، ترجمة د. نازلي إسماعيل، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، 1968.

• **جان بول سارتر:**

- الوجودية مذهب إنساني، ترجمة د. عبد المنعم الحفني، بدون دار نشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1977.

• **جورج بليخانوف:**

- أبحاث في تاريخ المادية، تعريب محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ببيروت، 1979.

• **جون لوك:**

- الحكومة المدنية، ترجمة محمود شوقي الكيالي، مطابع شركة الإعلانات الشرقية بالقاهرة، بدون تاريخ.

• **ديكارت:**

- التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1962.

- مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1985.

• **روجيه جارودي وب تشاغين:**

- الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ترجمة نخبة من الأساتذة، منشورات المكتب الشرقي ببيروت، 1959.

• زكي نجيب محمود:

- المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بالقاهرة وبيروت، الطبعة الرابعة، 1977.

• كارل بوبر:

- بحثا عن عالم أفضل، ترجمة د. أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996.

• كارل ياسبرز:

- مستقبل الإنسانية، ترجمة د. عثمان أمين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1963.

• كوراميس:

- سقراط - الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1956.

• مصطفى النشار:

- مدخل إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1997.

- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الأولى، 1986.

- أعلام الفلاسفة - حياتهم ومذاهبهم، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان الأردن، 2011.

- ما بعد العولمة - قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003.

• ميتشيو كاكو:

- رؤى مستقبلية، ترجمة د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة (270)، الكويت، 2001.

• نيل براون وستيوارت م. كيلي:

- طرح الأسئلة المناسبة - مرشد للتفكير الناقد، ترجمة نجيب الحصادي ومحمد أحمد السيد، نشرة المركز القومي للترجمة (1390)، القاهرة، 2009.

• هسرل:

- الفلسفة علما دقيقا، ترجمة د. محمود رجب، نشرة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

• وليم جيمس:

- معنى الحقيقة، ترجمة د. أحمد الأنصاري، المركز القومي للترجمة (1166)، القاهرة، 2008.

• يحيى هويدي:

- مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة التاسعة، 1979.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

- Aristotle: Metaphysics, Translated By W. D. Ross, In Great Books Of The Western World, P.8 - Vol. I.
- Bacon (F.) Novum Organum, In "Great Books Of The Western World, Ed. R. M. Huchins, Vol.30, The University Of Cicago, Chicago1952.

ثالثاً: مواقع الإنترنت:

- www.Edunet.tn/rssources/resdisc/philo/philoelev/levre/letter/philo/txt2. htm.
- www.Edunet.tn/resources/resdisc/philo/philielev/cours/cettres/philo/etonn.Htm.
- www.Geocities.Com/dr_mosad/index81.htm?200916.
- www.Alfalsata.Com/almoujaz%205html.
- www.Airssform.Com/f567/t38011.html.
- http://adbyat.Com/vb/showthread.Php?
- http://tercha forumalgerie net/t699-tonic.
- http://arabalgeeria.Com د. سوسن البيطار: التحليل والتركيب

فهرس الأشكال

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	5
مقدمة	7
الفصل الأول: معنى التفكير ومهاراته	
أولًا : معنى التفكير وأنواعه	11
ثانيا: مهارات التفكير وعملياته	13
الفصل الثاني: طبيعة التفكير الفلسفي ومهاراته	
أولًا: طبيعة التفكير الفلسفي	19
ثانيا: مهارات التفكير الفلسفي وآلياته	22
ثالثًا: تطبيقات وتدريبات	23
1- تعريف أرسطو للفلسفة وأهميتها	25
2- معنى الفلسفة وضرورة تعلمها	28
3- مفهوم الفلسفة عند الماركسيين ونقدهم للتصورات المثالية للفلسفة	32
4- تعريف الفلسفة ومهامها عند هسرل	36
5- كارل بوبر ينتقد التصورات السابقة للفلسفة	43

الموضوع	الصفحة

مؤلفات الأستاذ الدكتور/ مصطفى النشار

1 – نظرية العلم الأرسطية – دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، 1968م.

2 – فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، 1984م.

3 – نظرية المعرفة عند أرسطو، 1985م.

4 – فلاسفة أيقظوا العالم، 1988م.

5 – نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية، 1992م.

6 – نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية، 1995م.

7 – مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، 1995م.

8 – فلسفة التاريخ – معناها ومذاهبها، 1995م.

9 – التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

10 – التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك)، 1995م.

11 – مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون – قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»، 1997م.

12 – من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، 1997م.

13 – المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، 1997م.

14 – مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، 1997م.

15 – مدخل جديد إلى الفلسفة، 1998م.

16 – الخطاب السياسي في مصر القديمة، 1998م.

17 – تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) «سابقون على السوفسطائيين» 1998م.

18 – ضد العولمة، 1999م.

19 – في فلسفة الثقافة، 1999م.

20 – تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، 1999م.

21 – تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني)، السوفسطائيون – سقراط – أفلاطون، 2000م.

22 – بين قرنين – معًا إلى الألفية السابعة، 2000م.

23 – رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين، 2002م.

24 – أرسطو طاليس – حياته وفلسفته، 2002م.

25 – أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري – رائد التصوف الإسلامي، 2002م.

26 – أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية، 2003م.

27 – أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير، 2003م.

28 – ما بعد العولمة – قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري، 2003م.

29 – حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظري والواقع العملي، 2004م.

30 – الفكر الفلسفي في مصر القديمة، 2004م.

31 – ثقافة التقدم وتحديث مصر، 2004م.

32 – الفلسفة التطبيقية – الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة (تحرير)، 2005م.

33 – فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة، 2005م.

34 – التفكير العلمي – الأسس والمهارات (بالاشتراك)، 2005م.

35 – في فلسفة الحضارة – جدل الأنا والآخر – نحو بناء حضارة إنسانية واحدة، 2006م.

36 – الحرية والديمقراطية والمواطنة – قراءة في فلسفة أرسطو السياسية، 2008م.

37 – في فلسفة التعليم – نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي والعشرين، 2008م.

38 – العلاج بالفلسفة – بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل، 2010م.

39 – الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية، 2010م.

40 – تاريخ العلم عند العرب، 2011م.

41 – أعلام الفلسفة – حياتهم ومذاهبهم، 2011م.

42 – مدخل إلى الفلسفة السياسية والاجتماعية، 2011م.

43 – مدخل إلى الفلسفة الشرقية القديمة، 2011م.

44 – فلسفة التاريخ: معناها ونشأتها وأهم مذاهبها، 2011م.

* * *